EL PENSAMIENTO ALEMÁN
DE KANT A HEIDEGGER

EUSEBI COLOMER

EL PENSAMIENTO ALEMÁN DE KANT A HEIDEGGER

TOMO TERCERO

EL POSTIDEALISMO: KIERKEGAARD, FEUERBACH, MARX, NIETZSCHE, DILTHEY, HUSSERL, SCHELER, HEIDEGGER

Herder

Diseño de la cubierta: CLAUDIO BADO y MÓNICA BAZÁN

Segunda edición, 2002

Imprenta: HUROPE, S.L.
Depósito legal: B - 20.501-2002
Printed in Spain

ISBN: 84-254-1521-7 **Herder** Código catálogo: FIL1521
Provenza, 388. 08025 Barcelona - Teléfono 93 476 26 26 - Fax 93 207 34 48
E-mail: editorialherder@herder-sa.com - **http: // www.herder-sa.com**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El ***hundimiento del idealismo hegeliano*** constituye, sin lugar a dudas, el acontecimiento filosófico capital de la primera mitad del siglo XIX. Hegel se había propuesto la empresa sobrehumana de hacer la realidad transparente a la razón. El pensamiento hegeliano, erigido en saber absoluto, es decir, en un saber, cuyo anclaje en la cosa misma, le permitía superar la parcialidad de la opinión, había encerrado la realidad entera en un sistema grandioso que incluía en su despliegue la historia del hombre y de sus grandes creaciones espirituales: arte, religión y filosofía. Pero el coloso hegeliano, como la estatua bíblica de la profecía de Daniel, tenía los pies hechos de una mezcla de hierro y barro (Dan 2,33). Bastó el impacto de un pequeño canto rodado para que se desintegraran los materiales de diversa procedencia, de que se componía, y todo el conjunto diera de bruces en el suelo.

1. Los herederos de Hegel: derecha e izquierda hegelianas

La causa del desastre se encuentra en el concepto de ***mediación*** dialéctica (*Aufhebung*) en su aplicación a la religión y a la política. Ya sabemos que la *Aufhebung* hegeliana tiene el doble sentido de *conservar* y de *abolir* y *superar*. De este modo Hegel logró mantener un difícil equilibrio entre los aspectos conservadores y revolucionarios de su pensamiento. La verdad de la religión es conservada en el sistema, pero por lo mismo es también superada, es decir, relativizada, como conocimiento representativo frente al conocimiento superior, estrictamente conceptual, de la filosofía. La filosofía deviene así la plenitud de la religión. De manera similar, la teoría es también auténtica praxis política. Su tarea es llevar a cabo lo que la

revolución francesa no había conseguido dominar: la plena realización del concepto de libertad. Pero cuando los discípulos se vieron obligados a tomar postura frente a la herencia del maestro, se escindieron en tres grupos que David Friedrich Strauss designó en 1835 con los términos parlamentarios de «derecha», «centro» e «izquierda», reducidos pronto, al disolverse el centro, a *derecha* e *izquierda*.

La derecha optó por los aspectos conservadores de Hegel (la *Aufhebung* en el sentido de conservar) y la izquierda por los progresistas y revolucionarios (la *Aufhebung* en el sentido de abolir y superar). En cierto sentido cabría decir que la derecha se quedó con el sistema (estático y acabado) y la izquierda con el método (la dialéctica como movimiento de la negación). O también que la derecha optó por una lectura de Hegel que insistía en la filosofía del espíritu absoluto (arte, religión cristiana, filosofía idealista) y la izquierda en una lectura que se fijaba sobre todo en el espíritu objetivo (derecho, moral, costumbres, en una palabra la ciudad). En suma, la derecha tomó de la obra de Hegel todo lo que podía consolidar el statu quo político-religioso (teísmo, propiedad privada, régimen monárquico), mientras que la izquierda se quedó con lo que favorecía la ruptura (ateísmo, alienación religiosa, humanismo liberal). Así, si los representantes de la derecha, los teólogos K. Daub y Ph.C. Marhainecke y los juristas H.F. Hinsichs y E. Gans defendieron la integridad del sistema y su concordancia con la dogmática luterana y la monarquía prusiana, los de la izquierda, como el ya citado D.F. Strauss, autor de una demoledora *Vida de Jesús*, el teólogo ateo Bruno Bauer y el futuro amigo y colaborador de Marx, Arnold Ruge, conjugaron la crítica religiosa con la crítica política. Creían haber descubierto en el ateísmo el «secreto» que daba coherencia al hegelianismo, lo que, unido a la conciencia de la libertad y soberanía del hombre, confluía en una actitud revolucionaria de lucha contra la «impía alianza» entre el trono y el altar[1].

La pugna entre la derecha y la izquierda preparó el desmoronamiento ulterior del sistema, pero no constituyó como tal su liquidación. Como es obvio, sólo cabe hablar de derecha e izquierda hegelianas desde la referencia obligada a Hegel. Por ello sus representantes, incluso los de la izquierda,

1. Sobre la escuela hegeliana, su origen, su escisión en derecha e izquierda, sus principales figuras y su definitiva disolución por obra de Kierkegaard, Marx y Nietzsche, véase Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo [7]1978, sobre todo p. 44-206. Esta primera parte de la ya clásica obra de Löwith constituye un estudio de primera mano –y además escrito con mano maestra– sobre la evolución del pensamiento alemán en el siglo XIX. Hay traducción castellana: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires [2]1974. La conocida obra de G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1953; en castellano: *El asalto a la razón*, trad. de W. Roces, México 1959; Barcelona-México [3]1972, constituye una especie de contrapunto «marxista» a la obra, antes citada de Löwith, que nuestro autor califica de «burguesa»: el estudio de la trayectoria del pensamiento alemán en el siglo XIX y comienzos del XX desde el punto de vista de la relación entre el desarrollo del irracionalismo y del fascismo, pero, si exceptuamos un capítulo dedicado al

siguen siendo en buena medida hegelianos. Por mucha crítica político-religiosa que lleven a cabo, lo hacen desde el punto de vista de la teoría hegeliana. Como les echará en rostro Marx, siguen pensando que para cambiar las cosas basta con cambiar de ideas. Muy distinto es el caso de los cuatro autores que en adelante vamos a estudiar. En ellos la referencia a Hegel pasa por el camino de la crítica deliberada a su pensamiento. Si dependen del idealismo hegeliano, es en tanto que decididos antiidealistas. La relación con Hegel continúa siendo esencial, pero en la forma *negativa* de la oposición. El hegelianismo es sistemáticamente desmantelado. Se utilizan sus elementos, pero como materiales de derribo para hacer con ellos otra cosa.

2. La reacción antihegeliana: el desmantelamiento teológico, antropológico, sociológico y metafísico del hegelianismo

Todo empezó por una sencilla cuestión que, a propósito de la relación Dios-hombre en Hegel, levantó Sören Kierkegaard, un joven teólogo danés que había asistido en Berlín a las lecciones del postrer Schelling. El Dios de Hegel, ese Dios pensado, comprendido, ¿tiene en verdad algo que ver con el Dios de la fe cristiana? ¿No parece que lo que está en obra en el pensamiento hegeliano es más bien la autosuficiencia orgullosa del hombre que cree poder entender a Dios, en vez de capitular ante él, la desmesura del hombre que pretende coger a Dios, cuando lo único que cabe hacer es dejarse coger por él? Ahora bien, entre el hombre y Dios media una *diferencia cualitativa* que ninguna mediación dialéctica podrá jamás colmar. Dios es el *absolutamente otro* del hombre, aquel que el hombre desde sí mismo no puede alcanzar, ni comprender, ni siquiera pensar. A esta objeción *teológica*, muy en la línea de la futura teología dialéctica de Karl Barth, sigue inmediatamente otra *antropológica*. La *existencia individual* con su riesgo, su problematicidad y su libertad, ¿tiene cabida en el sistema de Hegel? ¿No parece más bien que en él sucumbe necesariamente todo lo individual y singular, convertido en simple momento del proceso universal? Ahora

neohegelianismo de derechas, no se aborda en ella expresamente a la escuela hegeliana y a su primera evolución. H. Marcuse, *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Nueva York 1954; reed. 1968; en castellano: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. de J. Fombona, Caracas 1967, bajo el título: «Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad» desarrolla el tránsito de Hegel a Marx y la metamorfosis que, a manos de este último, sufren las categorías hegelianas que se ven transpuestas del ámbito filosófico al socioeconómico. Una buena introducción a la escuela hegeliana y a sus principales representantes se halla también en Armando Segura, *Marx y los neohegelianos. De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Barcelona 1976, p. 77-131. Concretamente, sobre la izquierda hegeliana cf. además K. Löwith, *Die hegelsche Linke. Texte und Einleitung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 y E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana: H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, Florencia 1966.

bien, ¿qué hay de más grande que el ser individuo? ¿De dónde le viene al hombre su valor absoluto, incluso ante el mismo Dios, sino del hecho de que es «ese» individuo?

La crítica de Kierkegaard a Hegel se hace en nombre de la verdad cristiana de Dios y del hombre. Pero el proceso sigue adelante y, por cierto, por caminos muy distintos. Ludwig Feuerbach, un teólogo como Kierkegaard, pero un teólogo ateo, fija también su atención en la relación Dios-hombre en Hegel, pero en sentido contrario a como lo hizo su antecesor danés. En Hegel, observa Feuerbach, no se sabe exactamente quién es quién en el arco dialéctico que enlaza la autoconciencia de Dios con la autoconciencia del hombre. Dios sabe de sí mismo en el hombre y el hombre sabe de sí mismo en Dios. ¿Quién «sabe» propiamente a quién? Para resolver el equívoco basta llevar a cabo una sencilla operación mental. Suprimamos del hegelianismo el antiguo sujeto teológico, pero conservando sus predicados absolutos, y pongamos en su lugar un nuevo sujeto, el hombre, y tendremos la verdad pura y desnuda: *Homo homini Deus!* Por primera vez en la historia los hombres sabemos quién es Dios y quiénes somos nosotros mismos. Dios no es más que la *profundidad infinita* de la conciencia humana, la *subjetividad que se sabe*. He aquí, pues el único Dios verdadero: el hombre. Y he aquí también sus atributos: los del antiguo absoluto hegeliano. No hay otro absoluto fuera de él.

La *inversión atea* de Hegel es un hecho: el sujeto último del pensamiento, ya no es el antiguo absoluto hegeliano, la comunidad teándrica, sino uno de sus momentos, aunque el más decisivo, el *hombre*. Pero también lo es la reducción de la *teología* en pura y simple *antropología*. El hombre, piensa Feuerbach, había proyectado hasta ahora al infinito su propia imagen idealizada. Se había empobrecido para enriquecer a su costa a un Dios, que no era sino su propia esencia, representada como un ser extraño, su propio concepto, convertido en objeto de adoración. De ahí la acusación de *alienación* que Feuerbach hace a la conciencia religiosa. En la religión el hombre no se posee a sí mismo. Adora a su propio espejismo. Ahora bien, ha llegado la hora de devolverle al hombre lo que es suyo, de atribuirle los predicados absolutos que Hegel ponía a cuenta de Dios o de lo absoluto y de reconocer que el único dios del hombre es el mismo hombre, pero no como individuo, sino como *especie*. La grandeza del hombre consiste en la conciencia de su unidad con lo único que hay de auténticamente absoluto y divino: la humanidad.

Karl Marx hace suya la inversión atea de Hegel llevada a cabo por Feuerbach, pero le aplica el mordiente de la *praxis*. No basta con tener conciencia de la grandeza humana, ni con reconocer que el hombre es el ser supremo para el hombre. Hay que realizar esta grandeza y establecer

esta supremacía en la historia, echando por tierra todas aquellas condiciones que hacen del hombre un ser miserable y despreciable. En efecto, a ojos de Marx, el hombre actual está *alienado*. La alienación religiosa, de la que se ocupaba Feuerbach, no es tanto la causa como el efecto de esta alienación *humana*. El hombre no está alienado porque es religioso, sino que es religioso porque está alienado. La religión es indicio de una carencia y está destinada a desaparecer, cuando se haya instaurado una praxis socioeconómica que colme aquella carencia.

En otras palabras, la auténtica alienación no se sitúa en Marx en el terreno religioso, ni siquiera en el ideológico o político, sino en el *socioeconómico*. Lo que aliena al hombre de raíz no es tanto una religión que le distraiga de sus tareas terrenales en favor de un más allá ilusorio, ni una filosofía que resuelva teóricamente los problemas reales, ni una política convertida en instrumento de dominación de una clase sobre otra –todo esto son consecuencias, no premisas–, sino un monstruoso sistema de producción –el capitalista–, que engendra por sí mismo dos clases hostiles, burgueses y proletarios, y rompe el cordón umbilical que une al hombre con la naturaleza. De ahí que Marx considere que la alienación básica y fundamental es de orden socioeconómico, y tenga a las demás, la política, la filosófica y religiosa por derivadas, de donde se sigue que basta acabar con la primera, para acabar también de rechazo con las tres restantes. Suprimida la propiedad privada, que es la raíz de toda alienación, el hombre reencontrará la unidad perdida con la naturaleza y con los otros hombres. El enigma de la historia se habrá resuelto. Y la humanidad habrá alcanzado su meta más alta: la instauración del *reino del hombre*. El propio Marx denomina su pensamiento «humanismo positivo», porque su punto de mira es la realización de la autosoberanía del hombre. La afirmación del hombre es mucho más importante que la negación de Dios. Marx se desentiende de un ateísmo teórico, que no sería sino la última fase del teísmo, el reconocimiento en negativo de Dios. El ateísmo es para él un hito por el que hay que pasar, pero para dejarlo atrás en el camino hacia la plena emancipación y consumación histórica del hombre. No es preciso matar a Dios para que el hombre viva; basta con hacer posible que el hombre viva y Dios morirá por sí mismo.

Dicho de otro modo, en opinión de Marx, Feuerbach se habría contentado con *invertir* a Hegel. Feuerbach habría puesto por vez primera sobre sus pies al auténtico sujeto de la filosofía, el hombre real, que come, bebe, siente, etc., ese hombre que es también el único sujeto de la historia. Marx, en cambio, no se contenta con invertir a Hegel y poner al hombre real, de carne y hueso, donde en Hegel estaba la autoconciencia. Hay que pasar a la *acción*. Por eso Marx fija su atención en el contraste existente en Hegel entre

el pensador dialéctico del acontecer y el filósofo sistemático de lo acontecido. La *dialéctica* hegeliana es a sus ojos, un hallazgo revolucionario, pero el *sistema*, a cuyo servicio se halla, es tremendamente conservador. Si Hegel, con su dialéctica, levanta sin cesar contradicciones en la tierra firme de la realidad, es sólo para resolverlas inmediatamente en el cielo vacío del pensamiento. Ahora bien, por mucho que el filósofo encuentre la rosa de la razón en la cruz del sufrimiento presente, la cruz continúa siendo cruz. Las contradicciones de la historia no dejan de ser *reales*, por el mero hecho de que se las demuestre *racionales*. Hay que dejar, pues, de lado esa miserable mistificación hegeliana y aplicar el hacha de la dialéctica a la raíz misma de las grandes contradicciones históricas, al *subsuelo* socioeconómico donde el hombre asienta sus pies, y no sólo para superarlas, sino para suprimirlas y anularlas. La dialéctica se convierte en el instrumento privilegiado de la *transformación revolucionaria* de todo el orden social existente. La *praxis absoluta* ocupa el lugar del saber absoluto. Es lo que Marx ha expresado en la famosa tesis 11 contra Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo. Lo que importa es transformarlo»[2].

Al final de esta lucha cuerpo á cuerpo entablada en el seno de la filosofía posthegeliana entre los dos grandes momentos del hegelianismo, el *momento onto-teológico* y el *momento antropo-lógico*, parece que el segundo se ha llevado la victoria. El proceso ulterior del pensamiento europeo mostrará que esta victoria era ambigua y engañosa. Efectivamente, el marxismo es un humanismo *caliente*, traspasado de una fe y una esperanza laicas en un *sentido inmanente* de la historia, un sentido que coincide exactamente con la plenitud de la especie humana, la realización del reino del hombre. Como ha observado A. von Muralt, no es una de las menores paradojas del humanismo ateo el hecho de que propone al hombre un *ideal divino*, cuya *realidad trascendente* no puede menos de rehusarle. «Esta paradoja está llena de sentido: el Dios que el filósofo niega se le convierte, sin embargo, en el ideal inasequible de su humanidad»[3]. Un ateísmo afirmativo que pretenda ser filosófico difícilmente puede evitar esta consecuencia, ya que el hombre no puede pensar sin referirse a un primer principio y en este sentido no existe filosofía sin algún absoluto, ya se encuentre éste en Dios o en una representación que sirva de sucedáneo a su negación, como es el caso de la «humanidad» de Feuerbach o de la «ciudad futura» de Marx.

Ahora bien, es exactamente aquí donde interviene Friedrich Nietzsche. En apariencia este genio espantoso, fatal e inocente como los héroes trágicos, no había hecho sino sacar la *última consecuencia* de la evolución

2. K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (*Werke*, ed. Dietz Verlag, vol. III), p. 534.
3. André von Muralt, *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Einsiedeln 1946, p. 48.

anterior del pensamiento posthegeliano: ¡Dios ha muerto! Y es claro que la sacó, pero no en la línea *prometeica* del ateísmo optimista y confortable de Feuerbach o Marx. El ateísmo nietzscheano no tiene nada de confortable. Al contrario, constituye la crítica más radical que jamás se haya hecho al ateísmo de Feuerbach o de Marx, que un contemporáneo lúcido, Max Stirner, había ya motejado de «piadoso». En efecto, estos dos señores continuaron filosofando tranquilamente, como si Dios no hubiera muerto. Se dijeron a sí mismos, como apuntará Sartre: Dios es una hipótesis costosa e inútil[4]. Hagamos, pues, un pequeño experimento. Desembaracémonos de Dios y quedémonos sólo con el hombre. De este modo haremos la prueba de que todo continúa igual o mejor, de que para encontrar un *sentido* y una *razón* en el hombre y en la historia no necesitamos del apoyo de Dios. Nietzsche nos desengaña. Con la «muerte de Dios» mueren también la razón y el sentido. El hombre se convierte en un azar o, tal vez, en un error de la naturaleza, y su historia en la historia de un pequeño astro, en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento y la verdad, para descubrir que no conducían a ninguna parte y morir maldiciéndolos. El ateísmo deja de ser *optimista* para convertirse en *trágico*. Su símbolo no es ya Prometeo, sino Sísifo.

Hay que darse cuenta, en efecto, de que Dios en Nietzsche no es sólo una tesis *religiosa*, sino también *metafísica*. Dios es la piedra sillar y la clave de bóveda del mundo metafísico. En este sentido, como subrayará Heidegger, hay que entender la proclamación nietzscheana de la «muerte de Dios» a la luz de la «inversión de la metafísica» llevada a cabo por su pensamiento, y entonces decir: «Dios ha muerto» es lo mismo que decir: «el mundo metafísico se ha derrumbado»[5]. Ahora bien, como la metafísica no es sólo el ámbito histórico en el que se pone la cuestión de Dios, sino también y a la vez la cuestión de la verdad, del valor, del sentido o sinsentido de todo, ella no podría hundirse sin arrastrar consigo en su hundimiento a todo lo que de ella recibía la fundamentación, es decir, a todo el sistema de verdades, valores e ideales de la cultura europea, incluso en su versión laica o humanista. En Nietzsche no hay lugar para poner en el lugar de Dios otras cosas, como la humanidad de Feuerbach o la futura ciudad socialista de Marx, porque Dios es sencillamente el «lugar» –el horizonte último de toda posición– y este lugar ha sido borrado del mapa.

Naturalmente, el peligro inherente a la postura nietzscheana es demasiado claro, y él mismo tenía plena conciencia de él: el peligro de Nietzsche es el *nihilismo*. El nihilismo aparece allí donde ha desaparecido el sentido.

4. Cf. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París 1948, p. 20ss, 34s.
5. Cf. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege* (*Gesamtausgabe*, vol. V), p. 217.

Ahora bien, donde no hay Dios, tampoco puede haber sentido. Con el hundimiento de Dios y del mundo metafísico se hunde también el sentido: falta el «fin», falta la respuesta al «porqué». El hombre siente que el suelo se le hunde bajo los pies: no sabe ya a qué atenerse, ni cómo orientarse, ni dónde agarrarse. Nietzsche, como veremos en su momento, intentará superar y dejar atrás el nihilismo –aunque es dudoso que lo consiguiera–, pero por de pronto lo declara *inevitable*. Si el joven Hegel, adelantándose a Marx, propugnó la necesidad de acabar con la indolencia de las gentes satisfechas que lo toman todo eternamente como *es*, difundiendo la idea de como todo *debe ser*, Nietzsche observa con horror la llegada inminente del hombre nihilista, de un hombre que piensa que el mundo, tal como es, *no debería existir* y que el mundo tal como debería ser, *no existe*. De ahí el profundo pesimismo que alienta en su obra, aun en medio de la más exultante afirmación de la vida:

> El mundo es de acero:
> un toro ardiente que no oye ningún grito.
> Con puñales alados escribe el dolor
> en lo profundo de mis huesos:
> ¡El mundo no tiene corazón
> y sería una necedad guardarle por ello rencor![6]

Como ha puesto de relieve Leszek Kolakowski, Nietzsche no dudaba así en asentir a lo que los grandes maestros del cristianismo siempre han enseñado: que un universo sin Dios es un universo «absurdo» en el sentido literal de este término, un universo *sordo* a la exigencia humana de luz y de sentido, al que no importa en absoluto si yo tengo o no el don de la palabra. «*Nihil* es la última palabra y la última voluntad de un Dios que desaparece y de un hombre que presencia y acepta su partida»[7]. Así pensaron Job, Eclesiastés, Pascal, Kierkegaard, Dostoievski y así piensa también Nietzsche. Para unos y otros no hay para el hombre más que dos opciones posibles: o Dios o el absurdo. O un mundo guiado por Dios y por ello dotado de sentido o un mundo absurdo, juguete de un hado impersonal, que no va a ninguna parte, que termina en nada. Si el curso del universo y de los asuntos humanos no tiene un sentido relacionado con Dios y la eternidad, no tiene en definitiva ningún sentido. «Una y otra vez se reitera la misma alternativa: la ausencia de Dios, cuando se sostiene consecuentemente y se analiza por completo significa la ruina del hombre,

6. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft, Lieder des Prinzen Vogelfrei* (NW, vol. V/2), p. 331.

7. L. Kolakowski, *Si Dios no existe*..., Madrid 1985, p. 212. El original inglés se intitula *Religion*, Oxford 1982.

en el sentido de que demuele o priva de significado todo lo que nos hemos habituado a considerar como formando parte de su esencia: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferente destructividad del tiempo»[8].

A la luz siniestra del nihilismo trágico de Nietzsche el ateísmo prometeico de Feuerbach y Marx aparece como una ilusión pueril y como la imagen de un mundo que se precipita hacia una última y sonora carcajada. Sin embargo, si, a diferencia de los ciegos defensores del alegre ateísmo prometeico, Nietzsche está dispuesto a mirar de frente el helado desierto de un mundo sin Dios, es porque no ha renunciado a creer que algo puede todavía salvarse del juego impersonal y fatal de los átomos. Ese «algo» es «la *dignidad humana*, la capacidad misma de enfrentarnos sin miedo a la propia *libertad* y *decretar* un sentido por un puro acto de la voluntad, con la plena conciencia de estar decretándolo y no descubriéndolo en la naturaleza o en la historia... La dignidad que nos permite aceptar la verdad y desafiar, por medio de actos creadores, el vacío del ser era para él la única manera de soportar el peso de una vida sin ilusiones. No explicó de dónde procedía el valor de la dignidad, por qué no puede ser otro autoengaño o por qué podemos apoyarnos en ella en vez de suicidarnos o volvernos locos, como él mismo haría más tarde»[9].

3. La muerte de la filosofía y su resurrección

Según Heidegger, Nietzsche es el *último* filósofo. No porque hubiera pretendido poner fin a la filosofía, sino porque en su pensamiento la

8. Ibíd., p. 215. Kolakowski sostiene la tesis de que sólo en un contexto teológico y religioso son últimamente justificables los juicios sobre la «verdad» de nuestro conocimiento o sobre la «bondad» o «maldad» de nuestras acciones. Esto significa que, en su opinión, la célebre máxima de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido», tiene no sólo alcance *moral*, sino también *epistemológico*. Sólo es posible el uso legítimo del concepto «verdad», o del concepto «bondad», si suponemos que existe una mente absoluta o, respectivamente, un legislador absoluto. Kolakowski parece poner en un mismo plano el problema de la última *fundamentación* metafísico-teológica de la verdad y del bien y el de su *conocimiento* por el hombre. Sobre el abismo de la negación de Dios el hombre es incapaz de fundamentar la exigencia absoluta de la verdad y del bien, pero eso no quiere decir que no se sienta misteriosamente interpelado por ella. Como observa J. Pegueroles, *San Agustín y el ateísmo moderno*, en: *San Agustín, un platonismo cristiano*, Barcelona 1985, p. 127s, aún en la hipótesis *imposible* de la no-existencia de Dios, el hombre so pena de dejar de ser humano, seguiría sometido, aunque *inexplicablemente*, a los primeros principios teóricos (lógicos) y prácticos (éticos). La verdad y el bien seguirían imponiéndosele como valores absolutos. Es la tesis clásica de Suárez y también, respecto del valor moral y de la obligación, la tesis de Kant. Cf. R. Schaerer, «*Si Dieu n'existe pas*...», «Rev. de théol. et philos.» 17 (1976) 93-110.

9. Ibíd., p. 211. Aunque, desde el punto de vista clínico, el colapso psíquico de Nietzsche tuvo, al parecer, un origen orgánico –el diagnóstico reza, como veremos en su momento, parálisis cerebral progresiva–, sin embargo, en el contexto de su trágica vida, la locura aparece como la salida esperada (por lógica) e inesperada (por fortuita) a una situación sin salida.

filosofía habría llegado a su fin. La filosofía como metafísica alcanza en Nietzsche su posibilidad más extrema. Por ello su pensamiento es una *metafísica invertida*, es metafísica en tanto que antimetafísica. De hecho la corriente filosófica que domina en el último tercio del siglo XIX es el *positivismo*. El positivismo representa el postrer estadio en la larga evolución del pensamiento moderno. El buen burgués, perdida la fe en la religión y en la metafísica, pero tan extraño al ideal socialista como a la angustia existencial de Kierkegaard o al nihilismo trágico de Nietzsche se refugia en la así llamada «ciencia positiva». Antes de definir una determinada corriente filosófica el positivismo denomina una manera de ver y de hacer, un talante, una actitud de espíritu. El joven Heidegger se refería a esta situación espiritual, en una de sus lecciones marburguesas. «En todas las disciplinas científicas domina el positivismo, la tendencia a lo positivo, "positivo" entendido en el sentido de hechos, de una determinada interpretación de la realidad; los hechos sólo como lo que puede ser contado, pesado, medido, lo que puede ser determinado en el experimento o, respectivamente, en el ámbito de la historia, los sucesos y acontecimientos accesibles a las fuentes. El positivismo hay que entenderlo no sólo como máxima de la concreta investigación, sino como teoría del conocimiento y de la cultura»[10].

Como corriente filosófica el positivismo mienta una filosofía orientada hacia el ideal de las ciencias, para la que sólo cuenta como objeto de conocimiento lo que puede ser comprobado en la experiencia sensible. Se da por supuesto que el ente es de naturaleza material, ya sea en el sentido del *materialismo* grosero, para el que la realidad se reduce a la materia, ya sea en el del *sensualismo*, para el que lo auténticamente real son los datos de la percepción. El lógico complemento de este positivismo materialista o sensualista es el *psicologismo*, una corriente de pensamiento, contra la que reaccionará de modo airado Husserl, que partía de la tesis del carácter puramente convencional y operativo –ajeno por ende a la problemática de la verdad– de las funciones mentales[11]. Lo poco que hay todavía de vivo en la reflexión filosófica de la época –el neokantismo de la escuela de Marburgo– tiene el carácter esencial de una teoría de la ciencia. En conjunto, el imperio del positivismo constituye de algún modo la «muerte» de la filosofía. Y en verdad quedaba muy poco de ella en el ambiente positivista de finales del siglo XIX. La metafísica se había convertido en teoría del conocimiento. La lógica en psicología. La filosofía en el sentido clásico de este término parecía haber muerto.

10. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (GA, vol. XX), p. 16.
11. Cf. Ludwig Landgrebe, *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952, p. 12.

Sin embargo, como ha sucedido siempre en la historia del pensamiento, la filosofía renació de sus cenizas. La reflexión filosófica logró recuperarse de la mortal dieta, a la que se había visto un tiempo sometida, y como reacción a un pasado romo y cicatero se orientó en una línea decididamente *antipositivista* y, por ello, contraria al intento positivista de medir su cientificidad según el rasero de las ciencias positivas. En el marco concreto del pensamiento alemán este rechazo del positivismo y de su modelo científico de filosofía se entendió como una *Resurrección de la metafísica*, según rezaba el título de un ensayo de Peter Wusst, muy en boga en los años posteriores a la gran guerra[12]. El resquebrajamiento paulatino del optimismo científico, característico del ambiente intelectual entre siglos, suscitó la conciencia de la insuficiencia de una filosofía que no era sino psicología o crítica del conocimiento y que, en el mejor de los casos, como ocurría en el neokantismo, se limitaba a la problemática acerca del método y de la posibilidad del conocimiento científico. El *hambre de realidad* y de realidad íntegra, sin recortes previos, que como contraste se hizo sentir, encontró su expresión en la fórmula «a las cosas mismas» (*zu den Sachen selbst*), una máxima que el positivismo de finales del siglo XIX había ya levantado y entendido a su manera, pero que fue luego reasumida y reinterpretada por la fenomenología de Husserl[13].

El sentido de esta exigencia no era el de asumir el mundo y el ente en su conjunto según la interpretación que de ellos nos da la ciencia, como si la *imagen científica* del mundo fuera ya el *mundo mismo*, sino el de remontarse detrás de esta interpretación y preguntarse por lo que el ente es *en sí mismo*, tal como aparece en la conciencia, con anterioridad a su interpretación por la ciencia. Según esto, la «resurrección de la metafísica» anunciada por Wusst, se entendió ante todo en el sentido de un *giro hacia el objeto (Wendung zum Objekt)*, una reorientación del pensamiento hacia el ente en la casi infinita multiplicidad de sus *determinaciones esenciales*[14].

El rechazo del modelo filosófico del positivismo y el giro hacia el objeto constituye un primer rasgo del talante peculiar del pensamiento alemán posterior a Nietzsche. El segundo nos lleva de nuevo hacia atrás,

12. Cf. P. Wusst, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920; reed. Hamburgo 1963. En el mundo filosófico alemán contemporáneo la obra de Wusst cayó como un trueno. Partiendo del horizonte problemático de Kant y del historicismo, Wusst advertía en las corrientes de pensamiento de su época los primeros indicios de un cambio de orientación, de una vuelta del sujeto al objeto, y preconizaba sin rubor la necesidad para la filosofía de adentrarse en la temática ontológica, de darse cuenta ante todo del «milagro del ser». «La tarea de la filosofía no consiste en ofrecer como alimento conceptos claros a una indiscreta ansia de saber. La filosofía ha cumplido de sobras su tarea, cuando conduce al hombre ante los abismos del ser. Puede que él entonces se incline estremecedoramente sobre aquellas profundidades preñadas de secretos y después se admire y se calle» (p. 278).
13. Cf. L. Landgrebe, o.c., p. 14.
14. Cf. ibid., p. 14s.

hacia el acontecimiento capital del hundimiento del idealismo hegeliano, y podría definirse como el intento, sólo en parte logrado, de superar la moderna filosofía de la subjetividad, mediante el *giro antropológico* y la *ampliación del concepto de sujeto*. En lugar del yo de Kant o de Fichte o de la razón absoluta de Hegel encontramos ahora al hombre, al *hombre concreto*, al *individuo existente* en su facticidad e historicidad.

El primer impulso en este sentido proviene de Wilhelm Dilthey, un pensador que, en contraposición a la consideración biológico-naturalista de la vida, concibe a ésta desde dentro, como *vida histórica* que se abre a la inteligencia de sí misma en la vivencia y la comprensión. Dilthey extiende además el concepto de «razón» a la *razón histórica* y amplía con ello el ámbito de una tarea crítico-fundamentadora de las ciencias del espíritu, que venía a completar en cierto sentido la que Kant había llevado a cabo respecto de las ciencias de la naturaleza: no ya la conciencia como conciencia trascendental, sino la conciencia humana integral, es decir, el hombre en su polifacética realidad, en su múltiple actividad cognoscitiva, volitiva y afectiva es el subsuelo de la vida histórica y de las ciencias que se dedican a su estudio.

En cierto sentido, Dilthey descubrió el Mediterráneo. Nada más obvio, en efecto, que aquello que constituye el meollo de su hallazgo, la *correlación hombre-historia*, el descubrimiento del hombre en su dimensión histórica. Dilthey acertó a plasmarla en una frase célebre que quedará ahí, como un hito, en el largo camino del pensar humano: «Somos en primer lugar seres históricos, antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero, podemos ser lo segundo»[15]. La otra aportación que en este contexto hay que tener en cuenta, la de Edmund Husserl, es, en cambio, mucho menos obvia y por ello también mucho más difícil de abordar. A la complejidad del planteamiento husserliano se une además el hecho de que el fundador de la fenomenología, en la puesta en obra de su proyecto, rompió una y otra vez los límites que él mismo se había prefijado. Si dejamos de lado la etapa inicial de análisis y descripción de las esencias de las cosas, tal como se presentan en la conciencia, cuyo significado histórico hemos apuntado anteriormente, el propio pensador en su etapa de madurez entendió su camino de pensamiento como una *radicalización* de la exigencia cartesiana de reducir el conocimiento filosófico a una evidencia absoluta, capaz de superar toda posible duda, la *autocerteza* del «yo pienso»; sin embargo, frente a esta autointerpretación programática, su verdadera importancia histórica radica en el hecho, de que justo en ese intento de pensar hasta el fin la moderna relación sujeto-objeto, su pensamiento plantea, de

15. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (GS, vol. 7), p. 278.

manera sorda pero insistente, la *problemática antropológica* destinada a disolverla y superarla[16].

En efecto, la vuelta de Husserl al «yo pienso» como fundamento último de toda certeza y punto de partida radical de toda pregunta filosófica sólo puede llevarse a cabo partiendo de mi «yo» fáctico, existente de hecho en una concreta situación histórica. Dicho de otro modo, la reducción a la conciencia pura es reducción a la conciencia de mí mismo como este yo individual y solitario, *solus ipse*, que de hecho soy, a la conciencia de mí mismo, tal como concretamente existo en mi determinada situación histórica. Pero esta «facticidad» de mi existencia, hacia la que soy conducido como hacia una última certeza, que en Dilthey se había ya anunciado de otro modo en el concepto de «vida histórica», es pasada por alto una y otra vez en la puesta en obra del método fenomenológico, en la medida en que se la disuelve y reduce a las tareas constitutivas, en virtud de las cuales yo me concibo a mí mismo como ser consciente. En la reflexión fenomenológica, yo, este hombre que soy, entro sólo en consideración como *objeto* de mi conciencia. Mi existencia fáctica deviene el punto de partida indiferente de la pregunta por la esencial correlación sujeto-objeto, en virtud de la cual un ente de una clase particular, el hombre, puede llegar a la conciencia[17].

El significado histórico de la reasunción husserliana del planteamiento cartesiano desborda, pues, el intento de un epígono por volver a poner en su lugar, después del hundimiento del idealismo, a la moderna filosofía del yo. Sin tener plenamente conciencia de ello, Husserl rebasó su propio planteamiento y puso a la reflexión filosófica ante un nuevo y más radical punto de partida: el hombre en la concreta facticidad de su existencia histórica. Max Scheler y Martin Heidegger se encargarían de llevar adelante la problemática antropológica, apuntada de mala gana por el fundador de la fenomenología, el primero con el reproche de que el ser-hombre del hombre no puede entenderse como un ser-objeto para una conciencia constituyente, sino como *coejecutor* de sus actos, es decir, como *persona;* y el segundo con el planteamiento expreso de la pregunta que Husserl había ahogado, la pregunta por el *ser* del *ego*, una pregunta que le llevará a situar por vez primera en el centro de la reflexión filosófica al hombre en su desnuda facticidad y en su concreta historicidad, como *sujeto existente*, como el único *ente* al que en su ser le va este *ser* mismo, y que le permitirá después, en la etapa posterior a *Ser y tiempo*, poner el acento, con creciente énfasis, en el otro polo de la relación y, en vez de preguntar por el ser en el horizonte del hombre, preguntar por el hombre en el horizonte del ser[18].

16 Cf. L. Landgrebe, o.c., p. 32.
17. Cf. ibíd., p. 38s.
18. Cf. ibíd., p. 39s.

Hombre, ente, ser: la mera enunciación de estos tres conceptos básicos del pensamiento heideggeriano muestra que el filósofo de Friburgo no sólo asumió la problemática antropológica levantada por Husserl, sino que a su vez la dejó atrás en dirección hacia su nueva *problemática ontológica*. Ahora bien, la pregunta por el ser es la pregunta central de la filosofía; la historia de la metafísica no es sino la serie sucesiva de respuestas que se han ido dando a esta pregunta. ¿Quiérese entonces decir que la superación heideggeriana de la problemática antropológica desemboca en una «resurrección de la metafísica», en el sentido de una vuelta al planteamiento ontológico de la metafísica clásica, o sucede más bien que en esa concreta superación heideggeriana de la problemática antropológica el horizonte de la metafísica tradicional es a su vez superado y dejado atrás? *Ambas* cosas tienen lugar en el pensamiento heideggeriano. Heidegger vuelve a la problemática *ontológica* de la metafísica, a la pregunta por el ser, pero la entiende en definitiva de una manera *no metafísica* y concibe expresamente su pensamiento como una «superación de la metafísica».

En opinión de Heidegger, el ser se mostró muy pronto a los primeros pensadores griegos, pero para esconderse también muy pronto en su misterio. Como consecuencia de este destino, el ente obtuvo la primacía frente al ser y el pensamiento metafísico se convirtió en lo que siempre ha sido: un pensamiento representativo que piensa al ente como objeto, pero que olvida a la vez por inobjetivable e irrepresentable al ser que le permitía pensarlo. De este modo, a partir del destino del ser que se muestra y esconde, surge la subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto. Surge el pensamiento conceptual. Surge la metafísica como pensamiento del ente y olvido del ser. Por ello la superación de la metafísica en Heidegger se entiende como superación de este olvido y como búsqueda de un nuevo tipo de pensamiento que sea capaz de pensar por vez primera el ser mismo. Heidegger lo denomina pensamiento esencial y afirma de él que «empieza por vez primera, cuando hayamos experimentado que la razón, tan glorificada desde hace siglos, es la más sañuda enemiga del pensamiento»[19].

4. ¿EL FIN DE LA MODERNIDAD?

El pensamiento alemán postidealista parece anticipar así los motivos básicos de aquel cambio de perspectivas filosóficas que con manifiesta vaguedad suele denominarse la «postmodernidad». No es fácil definir un concepto tan retorcido. Si el concepto de modernidad es ya relativo, el de

19. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege*, p. 267.

postmodernidad es relativo en segundo grado: su noción presupone no sólo la noción de la modernidad, sino también la de aquella etapa anterior de la historia de la filosofía, respecto de la cual la filosofía moderna se denomina moderna. Por ello, para saber exactamente lo que significa la modernidad hay que volver atrás, hacia aquel acontecimiento filosófico del que toma su origen: el *nuevo comienzo* cartesiano. El cauce abierto por Descartes es después ampliado y ahondado por los grandes pensadores alemanes de Kant a Hegel, pero no es nunca abandonado. Ahora bien, el recurso cartesiano a la autocerteza del *ego cogito* como fundamento inconcuso, al resguardo de toda duda, del edificio del conocimiento, no significa solamente la inauguración de un nuevo método crítico de reflexión gnoseológica: lleva también consigo el doble pensamiento de la *autonomía del sujeto* y de la *primacía de la razón*, con los que Descartes venía a garantizar al hombre moderno, después del hundimiento del mundo medieval, la seguridad perdida. Ambos principios, el principio del sujeto y el de la razón, confluyen inevitablemente, el uno hacia el otro, en la medida en que el sujeto se concibe primariamente como *sujeto pensante* y, por ende, como *ser racional*. La razón deviene así el lazo omniabarcador que enlaza el sujeto autónomo con Dios, el mundo y los otros hombres. El *subjetivismo* inicial se tiñe cada vez más de *racionalismo* y da lugar, en la época de la Ilustración, a aquella curiosa actitud de espíritu, de la que participa Kant, la *fe* en la razón, la cual, unida a la *esperanza* de que el hombre se dejará guiar por ella, conduce finalmente al *optimismo del progreso*, que inspira la concepción escatológica de la historia de Hegel y de Marx.

Ahora bien, es evidente que en el seno del pensamiento alemán postidealista la fe en la razón y el optimismo del progreso entran muy pronto en crisis. La crisis estalla por vez primera, de modo incontenible y con una violencia sin igual, en Nietzsche. Marx, después de constatar frente a Hegel que el curso real de la historia, como historia de la alienación humana, había estado muy lejos de ser racional, esperaba todavía que un día no lejano lo sería. Nietzsche, en cambio, no espera ya nada de la historia que, en su opinión, se hace y se escribe a la medida de las masas. Su pensamiento constituye, al contrario, el rechazo puro y simple, sin esperanza de enmienda, de todo lo que Hegel había considerado como las grandes conquistas históricas de la humanidad occidental. A todo ello se une en Nietzsche el rechazo de la razón y de su instrumento, la lógica, y el proyecto inaudito de pensar contra la razón, de destruir el entero universo conceptual de la filosofía y hasta de la ciencia. Heidegger, por su parte, hereda de Nietzsche el pesimismo del progreso, al menos en lo que se refiere a la amenaza del nihilismo y del desarrollo desenfrenado de la ciencia y de la técnica, y si no se opone de frente como aquél a la razón y la

lógica, elabora al menos un tipo de pensamiento ametafísico y aconceptual que renuncia a la exigencia racional por antonomasia, la exigencia de dar razón, que Leibniz había expresado otrora de modo paradigmático en el así llamado «principio de razón suficiente».

En suma, a diferencia de lo que ocurrió en la modernidad, en el postidealismo la relación del hombre con lo real no se entiende ya primariamente desde la razón. Lo que define decisivamente el cambio que tuvo lugar en la filosofía alemana después de la inversión nietzscheana es exactamente la *crisis del racionalismo*. En esta crisis estamos de algún modo todavía hoy[20].

En cambio, en lo que se refiere al otro componente de la modernidad, el *principio del sujeto*, las cosas no son tan sencillas. Sin duda, el pensamiento alemán postidealista, en su actitud más profunda, no sólo es un pensamiento que, como indica su nombre, renuncia a la metafísica de la subjetividad infinita, propia del idealismo, a la idea de una misteriosa presencia de lo infinito en el espíritu humano, y subraya, en estricto contraste, la *finitud del hombre*, sino que es también un pensamiento que intenta relativizar y dejar atrás la primacía moderna de la teoría del conocimiento y ampliar la noción de sujeto más allá de la pura relación cognoscitiva, hasta llegar, en el caso de Heidegger, a un sujeto que deje de comportarse como sujeto y, en vez de convertir al ente en objeto, lo deje ser sencillamente el ente que es, un pensamiento, en una palabra, que se esfuerza por *superar* de un modo u otro el principio del sujeto y con él la moderna filosofía de la subjetividad, pero lo decisivo en cualquier caso es que esa superación del subjetivismo no se logra *volviendo atrás*, al punto de vista clásico de la filosofía del ser, sino *yendo adelante*, hacia una dimensión nueva en la historia del pensamiento que constituye una especie de *objetividad en la subjetividad*, de *trascendencia en la inmanencia*.

Así Husserl habla con frecuencia de la necesidad de ir «más allá del realismo y del idealismo», pero ese «más allá» se entiende más bien como un «más acá» y tiene el sentido de liberar al filósofo de la opción metafísica entre ambos sistemas –el que explica la conciencia desde el ser y el que explica el ser desde la conciencia–, para instalarse en la *relación trascendental* misma entre sujeto y objeto y quedarse con el dato puro en cuanto tal: el ser en el acto de abrirse y revelarse a la conciencia. Heidegger, por su parte, lleva a cabo la crítica más aguda y despiadada que jamás se haya hecho de la metafísica de la subjetividad, de Descartes a Hegel y hasta Nietzsche, y proclama frente a ella la exigencia de pensar el ser, un ser que no se pone tanto como *correlativo* del pensamiento, cuanto como *fundamento* del mismo

20. Cf. L. Landgrebe, o.c., p. 23.

pensamiento que lo piensa, pero, si su filosofía deviene así desde el punto de vista del objeto una «ontología», desde el del método continúa siendo una «fenomenología», lo que da como resultado una *ontología fenomenológica*, es decir, una vez más, una ontología de la inmanencia. Se recupera el ser, pero tal como lo comprende en su concreta facticidad histórica el hombre como sujeto existente.

Y así el quicio de la filosofía heideggeriana del ser consiste en el *círculo* hermenéutico que relaciona entre sí las tres nociones básicas de «ente», «ser» y «hombre». El ser es ser del ente. Por ello ni el ente «es» jamás sin el ser, ni «hay» jamás ser sin el ente, y muy particularmente sin el ente humano, el ente ontológico, capaz de decir: el ente es. Hombre y ser se necesitan mutuamente. El hombre, la dimensión misma de lo subjetivo, es *lugar óntico* de la revelación del ser. Y el ser, la dimensión misma de lo objetivo, es *horizonte trascendental* del conocimiento del ente como ente. Como ha puesto de relieve E. Levinas, en la filosofía heideggeriana del ser el pensamiento que piensa el ente se sitúa desde siempre en el ámbito trascendental del ser, «horizonte y paraje que determina toda toma de posición, luz que ilumina un paisaje y guía la iniciativa del sujeto que quiere, trabaja o juzga. Toda la obra de Heidegger consiste en explorar esta dimensión desconocida en la historia de las ideas, a la que da, sin embargo, el nombre más conocido de *ser*. Visto desde el modelo tradicional de la objetividad, se trata de un terreno subjetivo, pero de un subjetivismo «más objetivo que toda objetividad»[21].

En resumen, el pensamiento heideggeriano *disuelve* la antigua oposición sujeto-objeto en el mismo lugar donde, según su opinión, se originó, en el ser. El ser es el espacio histórico en el que pudo darse por vez primera la subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto y por ello también el paraje donde tanto el realismo como el idealismo son desenmascarados y puestos en la picota. Pero el ser es sólo eso: lugar, paraje, espacio histórico, dimensión trascendental, horizonte omniabarcador de sentido, desde el cual los hombres han comprendido siempre y comprenderán en el futuro el ente que ellos no son y el ente que ellos son. Por ello Max Müller denomina indistintamente al pensamiento heideggeriano «realismo trascendental» y «apriorismo empírico». Realismo trascendental, porque pone en el *preconocimiento del ser* el fundamento de posibilidad del *conocimiento del ente*, y apriorismo empírico, porque no se ocupa en definitiva sino de la *experiencia* premetafísica de un único y auténtico *a priori* trascendental, el ser[22].

21. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, reimpresión conforme a la primera edición seguida de *Essais nouveaux*, Paris 1967, p. 132s.
22. Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, p. 83 y 110.

En definitiva, la actitud del pensamiento postidealista en sus dos últimos representantes, Husserl y Heidegger, respecto del principio moderno del sujeto es ambivalente: el acento y la intención son claramente antisubjetivistas, pero dentro del marco y de las posibilidades de una filosofía fenomenológica y, por ende, premetafísica o ametafísica. En cualquier caso, sea cual sea el juicio histórico que su intento nos merezca y sea también cual sea la etiqueta que en definitiva le pongamos, lo que está claro es que su pensamiento, como en general el pensamiento alemán postidealista, es el exponente de una *crisis* epocal, de una situación de *cansancio* del pasado filosófico más reciente y de *búsqueda* de nuevos caminos para el futuro, que parece confirmar la verdad del diagnóstico del conde Paul York von Wartenburg: «El "hombre moderno", es decir, el hombre desde el Renacimiento, está listo para ser enterrado.»

CAPÍTULO PRIMERO

KIERKEGAARD

Suele decirse que la historia es siempre historia contemporánea. La historia de la filosofía no es ninguna excepción. Basta echar una ojeada superficial a la historiografía filosófica más reciente para darse cuenta de que una serie de autores que hoy acaparan la atención de todos –pensemos en el terceto Feuerbach, Marx y Nietzsche– en su tiempo pasaron tan inadvertidos, que a veces ni siquiera se les menciona. A este grupo de pensadores del siglo XIX, cuya influencia y profundo significado se ha hecho perceptible en el XX, pertenece en primera línea Sören Kierkegaard[1]. En el mundo intelectual germano la sombra del gran pensador danés se yergue detrás de la teología de K. Barth y F. Gogarten, del personalismo religioso de M. Buber, y de la filosofía de la existencia de Jaspers y Heidegger. En los países latinos Kierkegaard despierta el interés de dos filósofos tan dispares entre sí como J. Wahl y C. Fabro, inspira a M. de Unamuno e influye en L. Lavelle, R. Le Senne y G. Marcel. Hoy Kierkegaard pasa por ser con razón uno de los grandes pensadores y escritores del mundo moderno[2].

Kierkegaard fue también uno de los grandes revolucionarios de un siglo pródigo en revoluciones de toda índole: frente a la sociedad autosatisfecha de la época del naciente industrialismo Marx representa la reacción del proletariado, Kierkegaard y Nietzsche la del individuo solitario o rebelde.

1. De nacionalidad danesa, Kierkegaard pertenece cultural, religiosa y filosóficamente al mundo intelectual germano. Su pensamiento, tanto por su origen y problemática, como por su proyección histórica, forma parte, en un sentido amplio, de lo que suele denominarse filosofía «alemana». En cualquier caso, como discípulo de Schelling, crítico de Hegel y antecesor de Heidegger, Kierkegaard constituye para nosotros un personaje esencial de la historia que hemos pretendido contar.

2. Un balance de la influencia ejercida por Kierkegaard sobre el pensamiento contemporáneo se encuentra en *Kierkegaard vivo*, Madrid 1968; [2]1970. El volumen es fruto de un coloquio internacional, organizado por la UNESCO en París en abril de 1964, con participación, entre otros, de J.P. Sartre, G. Marcel, K. Jaspers, J. Wahl, E. Levinas, J. Hyppolite, E. Pazi, etc.

Es particularmente instructivo el paralelo con Nietzsche, su hermano gemelo y enemigo. A Kierkegaard y a Nietzsche no les interesan las ideas abstractas, sino el hombre concreto, el individuo que en su soledad llega a ser él mismo. Sólo que Nietzsche para afirmar al hombre niega a Dios, mientras que para Kierkegaard el hombre sólo puede realizarse plenamente en Dios y en Cristo, el Dios hecho hombre. Kierkegaard se convierte así con Pascal en uno de aquellos grandes pensadores que, sin misión oficial alguna, se han hecho apóstoles de la verdad cristiana. Ambos pertenecen a aquella raza de hombres que impiden a la humanidad adormecerse apaciblemente –como ella quisiera–, en la comodidad de lo establecido y de lo comprensible. Kierkegaard y Pascal son héroes de la misma talla. Su grandeza estriba, como el propio Sören observa a propósito de Goethe, «en haber visto una vez, en haber oído una vez algo tan incomparablemente grande, que a su lado todo el resto parecía nada, algo que jamás se olvida, aun dado el caso de que se olvide todo el resto»[3]. Este «algo», tan pascaliano a su vez, fue el «llegar a ser cristiano»[4].

En un mundo que experimenta en todos los órdenes la tentación de la facilidad, ninguna otra lección podría sernos más útil que la que Kierkegaard nos ofrece. Los debates que agitaron su existencia son ricos en enseñanzas. A decir verdad son debates eternos: los problemas de la verdad y del sentido de la vida, de Dios y del cristianismo, de la fe y de la razón, de la quiebra de la inmanencia y de la atracción de la trascendencia, pero en Kierkegaard revisten una forma que responde a lo que tienen de más actual y que recoge, en sus congojas y apreturas, dudas y repulsas, el drama de la época contemporánea[5].

1. El hombre y la obra

Sören Aabye Kierkegaard es una de las figuras más enigmáticas y extravagantes de la historia de la filosofía[6]. Nació en Copenhague el 5 de mayo de 1813. A excepción de unos meses de estancia en Berlín y de otras tres breves escapadas a la misma ciudad, su vida transcurrió íntegramente

3. *Diario*, 1873, II A 58 (ed. C. Fabro = [F], Brescia 1948-1949-1951, vol. I, p. 58). Supuesta la dificultad de acudir a la edición original danesa, haremos referencia, siempre que haya lugar, a la traducción de Fabro. Incompleta, como otras versiones europeas del *Diario* (cf. *Die Tagebücher*, ed. H. Gerdes, 5 vols., Düsseldorf-Colonia 1962-1970; *Journals and Papers*, ed. H.V. Hong-E.H. Hong, 7 vols., Bloomington-Londres 1967-1978), la edición italiana de Fabro tiene sobre sus congéneres, alemana e inglesa, la ventaja de presentar los fragmentos escogidos en el mismo orden cronológico de la edición original danesa.

4. Cf. R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, St. Wandrille 1946; trad. castellana: *Introducción a Kierkegaard*, trad. de M. Rovira, Madrid 1950, p. 8. Posteriormente, la obra original francesa fue reeditada con el título *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard*, París 1958.

5. Ibid., p. 9s.

en la capital de Dinamarca, la Atenas de ese Sócrates cristiano. Es una vida extraña, jalonada por tres relaciones conflictivas: la relación con su padre, con su novia y con la Iglesia danesa, que constituyen las tres situaciones decisivas: la del hijo reconciliado, la del enamorado infeliz y la del apologeta-polemista, de las que brota su obra de pensamiento.

Miguel Pedersen Kierkegaard, el padre de Sören, era un hombre de origen campesino que hizo fortuna en el comercio del lino. Retirado tempranamente de los negocios, se había casado en segundas nupcias con su criada ya embarazada, Ana Sörensdatter Lund, de la que tuvo siete hijos, tres niñas y cuatro niños. Sören vino al mundo el último de todos, cuando su padre tenía 54 años. Fue, según su expresión, «el hijo de la vejez». Predilecto de su padre, éste lo formó a su imagen y semejanza. Lo llevaba consigo en sus paseos por la ciudad y le enseñó así a ver el mundo con sus propios ojos. Él inició también a Sören en el respeto estricto del deber y en un cristianismo duro y sombrío, en el que el pecado tomaba un aspecto opresivo. Al mismo tiempo le introdujo tempranamente en las discusiones sumamente sutiles que gustaba tener con sus amigos sobre temas de teología y de moral. Una educación a todas luces insensata que hizo del pobre Sören un hombre que no se acordaba de haber sido jamás niño.

El anciano soñaba para su hijo en la carrera de pastor. Siguiendo el deseo paterno, Sören se inscribió en otoño de 1830 en la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague, pero su dedicación a los estudios teológicos fue muy irregular. Asistió entre otros a un curso del joven y famoso teólogo H. Martensen, aunque sin dejarse ganar por su intento de conciliar el cristianismo con el sistema de Hegel. Pero su interés se orientó más bien hacia la literatura y la estética bajo la guía de su amigo, el profesor y poeta, P.M. Moeller. En cualquier caso, Sören estuvo muy lejos de ser un estudiante ejemplar. Al contrario, difería constantemente los exámenes, mientras malgastaba el tiempo y el dinero en fiestas y banquetes, donde su deslumbrante ingenio causaba la admiración de sus camaradas.

6. La extraordinaria aventura humana de Kierkegaard ha atraído la atención de numerosos estudiosos, empezando por sus propios compatriotas. Son clásicas a este respecto las biografías de T. Bohlin, *S. Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, trad. fr. de P.H. Tisseau, Bazones-en-Pareds (Vendée) 1941 y E. Brandt, *S. Kierkegaard. His life. His works*, Copenhague 1963. Lo mismo hay que decir de los dos trabajos complementarios de J. Hohlenberg, *S. Kierkegaard*, trad. fr. de P.H. Tisseau, París 1956 y *L'oeuvre de S. Kierkegaard*, trad. fr. de P.H. Tisseau, París 1960. Los dos grandes volúmenes de W. Ruttenbeck, *S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, Berlín 1962 y E. Geismar, *S. Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Gotinga 1929, son útiles por su abundante documentación. Se recomiendan también por su dominio del tema W. Lobrie, *Das Leben Kierkegaards*, trad. del inglés por G. Sawatzki, Düsseldorf-Colonia 1955 y H. Gerdes, *S. Kierkegaard. Leben und Werk*, Berlín 1966. Ofrecen una primera información P.P. Rohde, *S. Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1954 y M. Grimault, *Kierkegaard*, París 1962. Por lo demás, el *Esbozo biográfico* que se incluye en la monografía ya citada de R. Jolivet, *Introducción a K.*, p. 21-73 y el capítulo intitulado *Esquisse pour une vie et un portrait* que abre el espléndido y clásico volumen de J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, París 1949, p. 1-47, ofrecen una exposición de carácter biográfico que aventaja por su densidad y riqueza de matices a otros trabajos más extensos.

Él, sin embargo, se hundía paso a paso en la desesperación. «Acabo de llegar de una velada en la que he sido el animador; las agudezas manaban de mi boca, todo el mundo se reía y maravillaba... Y yo quería dispararme un tiro en la cabeza»[7]. Es la experiencia anticipada del fracaso radical de la vida estética, que Sören analizará más tarde en el *Tratado de la desesperación*.

En estas circunstancias sobreviene el rompimiento con su padre. El desacuerdo entre ambos hizo inevitable en septiembre de 1837 una separación amistosa. El padre asigna al hijo una pensión que le permite tener un domicilio independiente. Es también por esta época cuando Sören abandona momentáneamente las prácticas religiosas. La crisis durará poco. En 1838 el hijo se reconcilia con el padre, que tenía entonces 82 años, poco antes de su muerte. El anciano le confía un secreto de conciencia que proyecta una luz distinta sobre su existencia. Sören lo recuerda estremecido en el *Diario*: «Horrendo. Aquel hombre, cuando era aún un niño y cuidaba los rebaños de carneros en los eriales de Jutlandia, en un exceso de sufrimiento, encaramóse a una colina y maldijo a Dios. Y este mismo hombre, consumido, no podía olvidarlo a los 82 años»[8]. Esta revelación constituyó para Sören el «gran terremoto», que de repente le impuso una nueva ley de interpretación infalible de todos los fenómenos. «Entonces presentí que la avanzada edad de mi padre, lejos de ser una bendición divina, era más bien una maldición...; entonces sentí el silencio de la muerte agrandarse en torno a mí, cuando mi padre me pareció un infortunado que nos sobrevivía a todos, como una cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Alguna deuda debía pesar sobre la familia entera, algún castigo de Dios cernirse sobre ella»[9]. En efecto, el anciano creía que en castigo de sus pecados vería a todos sus hijos precederle en la muerte. Y de hecho en pocos años habían muerto cinco de los siete hijos, quedando sólo Sören y el hijo mayor, Pedro Christian, futuro obispo de Aalborg. Sören coincidía con esta manera de ver y estaba convencido de que no pasaría de los 33 años. De ahí su estupor al celebrar el 5 de mayo de 1847 su trigésimo cuarto aniversario.

La reconciliación con el padre hizo de Sören un hombre nuevo. Iniciado en el secreto paterno, comprendió por fin el sentido de la

7. *Diaris*, 18 abril 1836, I A 161 (F, vol. I, p. 38). No es éste el único fragmento del diario que alude a la idea de suicidio. Véase también I A 156 y I A 158: «Uno se mete una bala en la cabeza: pim, pam, pum, y se acabó la historia. Pim, pam, pum, ya puede empezar otra»; «Había una vez uno que andaba por ahí pensando en el suicidio y hete aquí que en este preciso instante cayó una piedra y lo mató. Él murió con estas palabras: "¡Dios sea loado!"» (F, vol. I, p. 38). De ser autobiográficos, estos fragmentos, estrictamente contemporáneos, serían testimonios de un momento de extrema desesperación. No se excluye, con todo, que, como apunta el editor alemán, se trate en ellos de ulteriores expresiones literarias de un determinado estado de ánimo (cf. *Erlingsschriften*, en: *Gesammelte Werke* = [GW], ed. E. Hirsch, t. XXX, nota 157, p. 189s).

8. *Diario*, 7 febrero 1846, VII A 5 (F, vol. I, p. 230s).

9. *Diario*, 1837-1839, II A 805 (F, vol. I, p. 124).

melancolía que había observado siempre en su progenitor y, a la vez, el origen hondo de su propia melancolía. Lleno de compasión, Kierkegaard reencuentra los sentimientos de admiración y veneración que profesara hacia su padre, acrecentados ahora por el conocimiento de su culpa y de su dolor. Al morir poco después el anciano, Sören hereda conscientemente su sentimiento de culpabilidad, su desesperación y su arrepentimiento. «Érase una vez un padre y un hijo. Un hijo es como un espejo donde el padre se contempla y el padre es también para el hijo como un espejo donde se ve en el porvenir. Sin embargo, era muy raro que se mirasen así el uno al otro; sus conversaciones diarias les embelesaban con el atractivo de una jovialidad llena de brío. Con todo, en dos ocasiones, el padre se interrumpió, se puso delante del hijo con semblante triste y, mirándole, le dijo: "¡Pobre hijo!, andas en callada desesperación." Ninguno de los dos habló jamás de ello, de si era verdad y de cómo había que entenderlo. El padre se creía culpable de la melancolía del hijo y el hijo se creía la causa de la preocupación del padre, pero acerca de ello jamás intercambiaron una sola palabra. Después el padre murió. Y el hijo oyó y vio muchas cosas; vivió intensamente y conoció varias tentaciones; pero una sola cosa le llenaba de deseo, una sola cosa le conmovía: era aquella frase y la voz del padre cuando la pronunciaba. Más tarde el hijo envejeció a su vez; pero, como el amor lo descubre todo, la añoranza le enseñó no a arrancar una indicación al silencio de la eternidad, sino a imitar la voz del padre hasta el punto de no encontrar en aquello una ilusión. Ahora él ya no se miraba a sí mismo como en un espejo, puesto que el espejo ya no existía, pero se consolaba en la soledad, escuchando la voz del padre: "¡Pobre hijo!, andas en callada desesperación." Pues el padre era el único que le había entendido, incluso si él no estaba seguro de haber entendido al padre; y el padre era también el único con quien había intimado y esta intimidad era la misma, tanto si el padre vivía, como si había muerto»[10].

Pasado el trauma de la muerte de su padre, Sören sienta cabeza y decide poner orden en su vida. Ha llegado la hora de hacer realidad el deseo paterno y de prepararse para el cargo de pastor. El 3 de julio de 1840 pasa con éxito el examen de teología y a comienzos de enero de 1841 pronuncia su primer sermón en una iglesia de Copenhague. Finalmente el 29 de septiembre del mismo año sostiene en la universidad su tesis doctoral *Sobre el concepto de la ironía*. En estas circunstancias tiene lugar el otro acontecimiento extraordinario que repercutirá, más todavía que la relación con su padre, sobre su vida y su obra. Unos años antes, en 1837, Sören había conocido a Regina Olsen, hija del consejero de Estado Terkel Olsen,

10. *Schuldig? - Nicht Schuldig?*, en: *Stadien auf dem Lebensweg* (GS, t. XV), p. 210s.

entonces una hermosa joven de apenas quince años. Prendado de ella, le hizo la corte con tanto éxito que desbancó a otro pretendiente. Finalmente en 1840 se prometió formalmente con ella. Llevaba sólo unos meses de noviazgo, cuando en agosto de 1841 decidió romper el compromiso y devolvió su anillo a Regina, acompañándolo de esta extraña nota: «Para no comenzar de nuevo los ensayos de lo que, no obstante, debe llegar y de lo que, una vez llegado, dará las fuerzas necesarias, que sea cosa hecha. Olvida sobre todo al autor de estas líneas. Perdona a un hombre que, por mucho que pudiese, no ha sido capaz de hacer dichosa a una joven»[11]. ¿Qué había ocurrido?

Sin ninguna duda Sören se había sentido incapaz de asociar sinceramente una joven, toda candor y sencillez, a su melancolía y a su destino espiritual, caracterizado por la excepción y la fatalidad. No podía hacer feliz a Regina sin iniciarla en un secreto que ella no podía comprender. No quedaba sino romper con ella. «Resulta muy duro, en verdad, causar la desdicha de otro y lo cruel aquí es que hacerla infeliz es mi única esperanza de que llegue a ser dichosa»[12].

De hecho, el asunto terminó como Kierkegaard había deseado. En 1843 Regina se prometió con F. Schlegel, el pretendiente a quien Sören había antes desplazado. Cuatro años más tarde tuvo lugar el matrimonio. En cuanto a Kierkegaard, continuó amando a Regina en el recuerdo y puso su dicha y su honor en haberla amado sólo a ella y en no amar jamás a ninguna otra, pero no sin sentir a veces el aguijón de la duda sobre su drástico modo de proceder. ¿Fue o no culpable al romper con Regina? Quedarse, pese a todo, con ella ¿hubiera sido tener fe o, por el contrario, tentar a Dios? En sus últimos años Kierkegaard pensó que sus relaciones con Regina habían sido dirigidas por la providencia para revelarle su vocación: «Mi noviazgo y la ruptura del mismo constituyen mi relación con Dios, son, hablando desde el punto de vista divino, mis esponsales con Dios»[13].

En cualquier caso, la herida abierta por la relación frustrada con Regina se convertiría para él en fuente perenne de inspiración poética y literaria. «Si quisiera saberse cómo –aparte de la relación con Dios– he sido impulsado a ser el escritor que soy, respondería: ello ha dependido de un anciano, que es el hombre a quien más debo, y de una joven, con la que he contraído la más grande deuda... El uno me educó con su noble sabiduría, la otra con su amable imprudencia»[14].

11. Cf. R. Jolivet, *Introducción a K.*, p. 46.
12. *Diario*, 1841, III A 179 (F, vol. I, p. 151).
13. *Diario*, 10 septiembre 1852, X^5 A 21 (F, vol. III, p. 7).
14. *Diario*, 1849, X^1 A 374 (F, vol. II, p. 174).

Como consecuencia de la ruptura con Regina, Kierkegaard se confirma en su vocación literaria. En el semestre de invierno de 1841 asiste en Berlín, primero con entusiasmo y luego con creciente enojo, a las lecciones de Schelling. A su vuelta se instala en Copenhague, donde la herencia de su padre le permite vivir con holgura. Todavía sueña a ratos en retirarse a una parroquia rural. Finalmente se convence de que la tarea que le aguarda es la del autor religioso. Kierkegaard vivirá en adelante sólo para esta tarea. De día paseaba por la ciudad, charlando apasionadamente con los amigos y los transeúntes. A veces se hacía conducir en coche al campo, para gozar de la paz de la naturaleza. Pero la noche era para su obra. Desde que obscurecía todas las habitaciones de su vasta vivienda se hallaban profusamente iluminadas y en cada una de ellas había permanentemente tinta y papel. Entonces escribía, en el silencio de las cosas exteriores, inmerso en los recuerdos misteriosos de su pasado, atento a la llamada que le fijaba su misión[15].

El pensamiento de Kierkegaard se concentra sobre el problema del cristianismo y de la vida cristiana. Los *Papeles sueltos* de esta época están presididos por el lema paulino: «Todo es nuevo en Cristo» (2Cor 5,17). Nuevo, comenta Sören, no solamente como lo que es algo distinto, sino como lo que ha sido renovado, rejuvenecido, en relación con lo que ha envejecido y se derrumba. Kierkegaard hará de este punto de vista el punto de partida de una «explicación especulativa» del conocimiento cristiano[16]. Se trata de mostrar en forma polémica e irónica a la vez que el cristianismo no es una visera que limita la visión a un único objeto, ni una manera de pensar que no admite más que un solo estado de espíritu, sino una fuente perenne de rejuvenecimiento y de vida: el «vino nuevo» del evangelio que no cabe en los odres viejos. La crítica racionalista contemporánea usaba el método comparativo para reducir el cristianismo a las formas religiosas del pasado. Su lema rezaba: nada nuevo bajo el sol. La misma teología, aun reconociendo el aspecto sobrenatural del cristianismo, acentuaba su conveniencia con la naturaleza humana. ¿No era éste el sentido en el que Tertuliano hablaba del «alma naturalmente cristiana»? Kierkegaard, en cambio, acentuará más bien el otro lado del acontecimiento cristiano, a saber, que el cristianismo es lo que jamás se le ha ocurrido ni podía ocurrírsele a hombre alguno[17].

De ahí el choque de Kierkegaard con la Iglesia establecida. La religión oficial le parece hecha para permitir a los fieles vivir como paganos bajo el nombre honorable de cristianos. El espíritu cristiano en el sentido del

15. Cf. R. Jolivet, *Introducción a K.*, p. 55s.
16. Cf. ibid., p. 50s.
17. *Diario*, 1840-1842, III A 211 (F, vol. I, p. 155s).

Nuevo Testamento es la ruptura más honda y radical con este mundo. La Iglesia establecida, en cambio, ha substituido el rigor por la facilidad y la oposición al mundo por el compromiso con él. ¿Dónde está la frontera entre el cristianismo y el mundo en una Iglesia que se considera estatal, cuyos ministros son funcionarios del Estado? Los mismos pastores, después del sermón dominical, por el que reciben un buen sueldo, entran de nuevo en el mundo, dando la impresión de que no se toman en serio la verdad exigente que han predicado. Si llamamos «cristianismo» a la relación del hombre con Dios y «cristiandad» a lo que los cristianos designan como organización cristiana, hay que reconocer que la cristiandad es ajena al cristianismo. «¡Oh Lutero! Tú tenías 95 tesis. ¡Tremendo! Sin embargo, si uno lo piensa bien, cuantas más tesis, menos tremendo. La cosa es mucho más tremenda: no hay más que una sola tesis. El cristianismo en el sentido del Nuevo Testamento todavía no existe»[18]. «Nada más exacto que esta frase de Pascal, la más justa de cuantas han sido dichas acerca de la cristiandad: que es una sociedad de gentes que, mediante algunos sacramentos, se substrae al deber de amar a Dios»[19]. En el alma solitaria de Sören brota con fuerza la conciencia de una misión personal. Se impone dar un golpe de muerte a la cristiandad, dejándose golpear mortalmente por ella. El medio para lograrlo no puede ser más sencillo. Bastaría con proclamar a voz en grito que «en el país el cristianismo no existe y hay que introducirlo de nuevo»[20]. Los pastores montarían en cólera y estarían a la vez encantados de que quien tal dijera cayera en manos de la plebe. «Es claro que la cristiandad tiene necesidad de semejante sacudida: de ello no dudo un segundo, mas aún estoy absolutamente convencido. Estoy también persuadido de que yo triunfaría en el intento. Comprendo que, humanamente hablando, no podría hacer con mi vida nada más grande»[21].

Kierkegaard andaba en estas cavilaciones, cuando un acontecimiento inesperado vino a dar un giro dramático a su existencia. En enero de 1854 murió el obispo Mynster. El teólogo J. Martensen, que le sucedería en la sede de Copenhague, lo presentó en su elogio fúnebre como un «testimonio

18. *Zeitungsartikel* (1854-1855), en: *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits* (GW, t. 34), p. 42.

19. *Diaris*, 1854, XI[1] A 556 (F, vol. III, p. 251).

20. *Diaris*, 1849, X[1] A 280 (F, vol. II, p. 159).

21. Ibid. En este momento Kierkegaard no está todavía seguro de su misión. Duda entre ser un «mártir» o un «poeta» del cristianismo. El 25 de abril de 1849 sale de dudas y da gracias a Dios por haber logrado finalmente claridad sobre sí mismo: será un poeta y no un mártir. «Ahora todo está en orden... Sólo me falta dar un paso atrás respecto de lo que me había propuesto llegar a ser y la empresa será mía. No por ello presionaré con menor fuerza sobre la cristiandad. Ya que sólo puedo ser el amante infeliz, respecto del ideal de ser un cristiano, seré el poeta de lo cristiano... No teniendo la fuerza de ser un testigo que se deja matar por amor a la verdad –mis disposiciones materiales no están hechas para esto–, seré un poeta y un pensador: para esto he nacido, pero en relación con el cristianismo y el ideal de ser cristiano» (cf. *Diaris*, X[1] A 281; F, vol. II, p. 162).

de la verdad». Herido en lo más profundo de su alma, Sören se sintió obligado a protestar públicamente en «La Patria». ¿Cómo ver en el difunto obispo –un digno representante del orden establecido y de la respetabilidad cristiano-burguesa– un testimonio de la verdad? «Un testimonio de la verdad es un hombre, cuya vida está profundamente iniciada en los combates de la interioridad, en el temblor y en el temor, en los estremecimientos, las tentaciones, la angustia del alma y los sufrimientos del espíritu. Un testimonio de la verdad es un hombre que atestigua la verdad en la pobreza, en la humillación y el menosprecio, ignorado, aborrecido, escarnecido, desdeñado, ridiculizado, un hombre que es azotado, maltratado, arrastrado a un calabozo y finalmente crucificado... Esto es ser un testimonio de la verdad y ésta su vida, muerte y entierro. Y el obispo Mynster, según el profesor Martensen, fue un auténtico testimonio de la verdad. ¿Es esto verdad?... Hay algo más fuertemente contrario a la esencia del cristianismo que cualquier herejía o cisma, más contrario que todas las herejías y cismas juntos y esto es: jugar a ser cristiano»[22].

Esta intervención marca el comienzo del conflicto abierto de Kierkegaard con la Iglesia. A partir de entonces arremete sin contemplaciones contra el *establishment* político-religioso de su país en la serie de veintiún artículos aparecidos en «La Patria» y en los nueve números del folleto titulado *El instante* (mayo-septiembre 1855). La Iglesia establecida, que coincide con el Estado, multiplica sus compromisos con el mundo, traicionando su sagrada misión. La cristiandad actual no es más que «una caricatura del cristianismo auténtico o un inmenso conglomerado de errores e ilusiones con la amalgama de una débil dosis de cristianismo verdadero»[23]. En un intento desesperado Kierkegaard se dirige a la gente en forma de hojas volantes con la invitación franca y abierta de romper con la Iglesia: «Hay que decir esto; digámoslo, pues: quienquiera que seas, amigo mío, y cualquiera que sea tu vida, si en adelante (dado que hasta ahora hayas hecho otra cosa) dejas de tomar parte en el culto público tal como ahora es (con la pretensión de ser el cristianismo del Nuevo Testamento), si en adelante dejas de tomar parte en él, tendrás una culpa, y por cierto una gran culpa, de menos: dejarás de tomar parte en la empresa de dar a Dios por loco, como se le da, tomando por el cristianismo del Nuevo Testamento lo que no es tal»[24].

Fue el principio del fin. La tensión de la polémica agotó su naturaleza enfermiza. Atacado de parálisis en las piernas, cayó al suelo en plena calle,

22. *Zeitungsartikel (1854-1855)*, en: *Der Augenblick*, p. 6s.

23. *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, en: *Die Schriften über sich selbst* (GS, t. XXXIII), p. 76.

24. *Zeitungsartikel (1854-1855)*, en: *Der Augenblick*, p. 77. Cf. H. Höffding, *Kierkegaard*, trad. de F. Vela, Madrid 1983, p. 208.

cuando, al parecer, venía de retirar sus últimos recursos pecuniarios. Hubo de ser llevado casi como un pobre de solemnidad al hospital Frederik. «He venido para morir aquí», dijo al entrar. En su lecho de muerte se negó a ver a su hermano y rehusó recibir la comunión a no ser de manos de un laico. «Mi elección, dijo, está tomada. Los pastores son funcionarios reales y los funcionarios reales no tienen nada que ver con el cristianismo.» Sabemos de su estado interior por la narración emocionante de un amigo, el pastor E. Boesen, que le visitó asiduamente. A la pregunta: ¿cómo va eso?, respondió Kierkegaard: «Mal, es la muerte. Ruega por mí para que venga pronto y sea buena. He sido un juguete en manos de la providencia, que me ha puesto en el mundo para servirla. He durado unos años y luego súbitamente, he aquí que la providencia alarga la mano y me hace entrar en el arca... Esto acabará ciertamente hallándome montado sobre una nube cantando: ¡Aleluya, aleluya, aleluya!» Y todo esto, replicó Boesen, porque crees en la gracia de Dios en Cristo. «Claro –respondió Kierkegaard– ¿cómo podría ser de otro modo?» El enfermo pidió entonces a su amigo que saludara en su nombre a todos los hombres. A todos los había amado, por mucho que su vida hubiera sido un sufrimiento incomprensible a todos. Él había sido la «excepción» y se maravillaba del modo como todo había transcurrido y de ver que ahora, después de haber dicho todo lo que tenía que decir, se hallaba en una penuria tan grande que no tenía ya dinero para nada, salvo para pagarse los gastos del entierro. Kierkegaard entregó el alma a Dios el domingo 11 de noviembre de 1854. Contaba sólo 41 años de edad[25].

Kierkegaard no se había engañado, cuando en el *Punto de vista explicativo de mi actividad como escritor* había hablado proféticamente de sí mismo como de alguien que, después de dedicar día tras día, año tras año a la providencia el edificio dialéctico de su obra, «murió para el historiador de una enfermedad mortal, pero para el poeta del ardiente deseo de eternidad, para no hacer mas que tributar incesantemente gracias a Dios»[26].

La ceremonia fúnebre se celebró el domingo siguiente en la iglesia de Nuestra Señora. El templo estaba abarrotado de amigos y adversarios. Un cortejo de estudiantes montaba guardia junto al féretro. El hermano del difunto, Pedro Christian, asumió la difícil y delicada tarea de dirigir la palabra a la asamblea. Lo hizo con toda la discreción y piedad posibles. Sin embargo, en el cementerio, en el momento de proceder a la inhumación del cadáver, un joven estudiante de medicina, sobrino y admirador de

25. Sobre los últimos días de Kierkegaard, además de R. Jolivet, *Introducción a K.*, p. 70ss, cf. también T. Bohlin, *Sören Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, p. 222ss.

26. *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, p. 95.

Kierkegaard, pidió súbitamente la palabra y, blandiendo con la mano derecha los papeles de *El instante*, levantó su protesta apasionada contra las innobles ceremonias de que había sido objeto por parte de la Iglesia un hombre que tan enérgicamente la había rechazado. Veinte años más tarde se elevó sobre la tumba un monumento. Según el deseo de Kierkegaard, se grabaron sobre la piedra estos versos del poeta Bronson:

> Todavía un poco de tiempo
> y entonces se ha ganado.
> Y toda la disputa
> se reduce a nada.
> Entonces podré descansar
> en la sala de las rosas
> y eternamente, sin cesar,
> hablar con Jesús[27].

Kierkegaard fue un hombre de cuerpo flaco, piernas débiles y desiguales, con una pequeña desviación de la espalda derecha que le daba la impresión de jorobado. Él mismo se tenía por feo y bromeaba a costa de su manera de andar, como a trompicones, y de su voz chillona, incircuncisa y no evangélica. Sin embargo, en su juventud, debió de tener un aspecto más agradable y esbelto, ya que fue por algún tiempo alumno de la guardia real. A raíz de su ruidosa polémica contra «El Corsario», un semanario satírico que él tenía por grosero, moral e intelectualmente, corrieron sobre su figura las caricaturas más odiosas. He aquí la descripción de un contemporáneo, que parece más ajustada a la realidad. «Kierkegaard producía casi el efecto de una caricatura. Bajo las alas del sombrero, anchas y caídas, se veía su cabeza grande con el recio cabello gris oscuro (antes había sido rubio), sus ojos azules llenos de expresión, el color pálido y amarillento de su rostro, con muchas y profundas arrugas en torno a la boca, que hablaba aunque estuviera callada. Tenía la cabeza un poco inclinada hacia abajo. Su espalda era un tanto corva. Bajo el brazo llevaba un bastón o un paraguas; su levita gris era ceñida e iba rígidamente abotonada en torno a su flaco cuerpo; las débiles piernas parecían vacilar bajo su peso pero resistían mucho y le llevaban desde su cuarto de estudio hasta el aire puro...; ninguno de cuantos le oyeron predicar olvidará aquella voz débil en extremo pero asombrosamente expresiva»[28].

27. Cf. T. Bohlin, *S. Kierkegaard*, p. 224s.

28. El texto, proveniente de un tal Zahle, se encuentra en T. Haecker, *La joroba de Kierkegaard*, trad. de V. García Yebra, Madrid 1984; ²1956, p. 195s. En este hermoso ensayo de Haecker se trata sobre todo del problema de la correlación entre la estructura espiritual de un hombre (Kierkegaard) y sus condiciones somáticas (la joroba). Haecker polemiza contra el prejuicio biosomático que tiende a reducir el caso Kierkegaard a un puro reflejo psíquico de una determinada constitución corporal.

El rasgo más acusado de la personalidad de Kierkegaard se encuentra en su melancolía. Aunque se la ha relacionado con su físico, la famosa joroba, es claro que estaba en la raíz de su temperamento y fue luego desarrollada por una educación insensata. Junto a la melancolía hay que citar también como rasgo predominante la ironía y una enorme capacidad de reflexión. La ironía es como el arma de un gran espíritu, encerrado en un cuerpo débil y enfermizo. El propio Sören decía de sí mismo: «Sujeto a una dolorosa miseria, soy como el pájaro a quien se han recortado las alas, quedando, sin embargo, en posesión de toda mi potencia intelectual, una potencia ciertamente extraordinaria»[29].

Kierkegaard es sin duda el hombre-problema, cuyas complicaciones psicológicas y espirituales rayan en lo patológico. Pero ¿dónde está el límite entre la locura y el genio? Desde la antigüedad se ha considerado que los individuos verdaderamente geniales superan la frontera de la normalidad. Kierkegaard es también el prototipo del hombre interior y solitario. Él mismo nos ha descrito así su vida: «Por la mañana apenas me levanto doy gracias a Dios; luego comienzo a trabajar. A cierta hora de la noche dejo el trabajo, doy gracias a Dios y me retiro a descansar. Ésta es mi vida. Aunque a veces no se ve exenta de ataques de melancolía, mi vida transcurre cotidianamente en medio de un beatífico encantamiento. ¡Ay de mí!, así vivo en Copenhague: el único individuo que no es formal, que no gana dinero, que no realiza nada, un pobre diablo medio loco»[30]. Pero en el fondo de esta existencia solitaria, agitada por tremendas tempestades interiores, hay un diálogo misterioso que la transforma: «Mi vida se muestra melancólica en todo, pero en compensación indeciblemente feliz. Yo he vivido en absoluto al pie de la letra con Dios como se vive con un padre. Amén»[31].

Kierkegaard se había propuesto la empresa paradójica de hacer más difíciles las cosas. Una de estas cosas que había que hacer difícil, no porque fuera fácil, sino porque se había vuelto fácil, era el cristianismo. De ahí el carácter «edificante» de muchas de sus obras. Pero notémoslo: Kierkegaard es ante todo un predicador para sí mismo. Al contrario de los otros predicadores que se agitan para hablar a los demás, él se hablaba a sí mismo. ¡Así sabía al menos que sus sermones aprovechaban a alguien! Su pregunta central: ¿Cómo llegar a ser cristiano?, se la pone ante todo a sí mismo.

En este sentido podemos decir que la obra de Kierkegaard es la mejor expresión de su vida.

29. *Diario*, 1849. Cf. H. Höffding, *S. Kierkegaard*, p. 49.
30. *Diario*, 1848, IX A 72 (F, vol. II, p. 16).
31. *Diario*, 1848, IX A 65 (F, vol. II, p. 14).

En cualquier caso, la intención de esta obra es más religiosa que filosófica. Su tema central es la esencia de lo cristiano, en qué consiste ser cristiano y cómo llegar a serlo. Son significativas a este respecto las palabras con las que encabeza su *Punto de vista explicativo de mi actividad como escritor*. «El contenido de este pequeño libro afirma lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el cristianismo, con el problema de "llegar a ser cristiano", con una polémica directa o indirecta contra la monstruosa ilusión que llamamos cristiandad... Naturalmente, no me importa el placer que pueda encontrar el público estético al leer mis obras de carácter estético, las cuales son un disfraz y un engaño al servicio de la cristiandad, porque yo soy un escritor religioso»[32].

Ello no impide, con todo, que del fondo de esta obra religiosa y edificante, surja como un manantial, una corriente de pensamiento filosófico. Se trata, por supuesto, de un pensamiento conscientemente asistemático, hecho, como reza el título de un famoso escrito, de *Migajas filosóficas;* un pensamiento, además, que usa y abusa del arma de la polémica y sobre todo de la ironía. Como filósofo Kierkegaard es un genial ironista. La ironía ocupa en su pensamiento el lugar que en Hegel correspondía a la dialéctica. Kierkegaard la utiliza como un explosivo con el que hace estallar la tupida alambrada dialéctica que rodeaba el sistema de Hegel. De este modo pretende defender lo único que le importa: la existencia con su misterio. «El humorista no será nunca un espíritu sistemático. Los sistemas le darán siempre la impresión de querer encerrar el mundo entero en las redes de un silogismo. El humor, en cambio, le hará abrir los ojos hacia lo inconmensurable que el filósofo no podrá nunca agarrar con sus cálculos»[33].

La obra de Kierkegaard, una de las más importantes de la literatura universal, es tan vasta como variopinta. Según la edición completa danesa, se distinguen en ella las *Obras*, que son los escritos publicados en vida por el autor, y los *Papeles (Papirer)* que forman un precioso legado póstumo de notas, apuntes, reflexiones y ensayos inéditos. Si nos atenemos a la intención con que fue escrita, hay que distinguir además las obras que el autor publicó con su propio nombre y que adoptan la forma de la llamada «comunicación directa», de las más numerosas y más conocidas que aparecieron bajo extraños pseudónimos (se cuentan unos nueve) y representan la forma de la «comunicación indirecta». ¿Qué motivos pudo tener Kierkegaard para adoptar esta curiosa táctica? La raíz de todo está en su complicada psicología. A Kierkegaard le gustaba disfrazarse no sólo para burlarse de

32. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, p. 21s.
33. *Diario*, 1837, II A 140 (F, vol. I, p. 68).

sus lectores e intrigarles, escondiéndose bajo máscaras inquietantes, sino también para mantener oculta aquella «nota secreta» que él solo conocía y que se complacía en llevarse consigo a la tumba[34]. Además, en las obras estéticas y éticas que constituyen el ciclo de Regina, Kierkegaard intenta comunicarse con ella indirectamente, enmascarando sus sentimientos bajo figuras y creaciones poéticas. Pero hay también motivos de otra índole. Con aquella capacidad de introspección que le caracterizaba, Kierkegaard veía en sí mismo toda una serie de posibilidades de existencia que constituían otras tantas tentaciones, de las que se libra dándoles forma y expresión literaria.

Finalmente, el pseudónimo indica también que Kierkegaard más que imponer a los otros su verdad, quiere moverlos a que la encuentren por sí mismos. Como nos explica en su *Diario*, su misión es exponer la verdad de tal modo, que al mismo tiempo vaya destruyendo su autoridad. De este modo coloca a sus lectores en una situación contradictoria de la que nadie podrá sacarlos, si ellos mismos no se deciden a asimilarse la verdad por su propia cuenta. Pues «sólo logra su personalidad aquel que se apropia la verdad, sea quien fuere su mensajero: la burra de Balaam, un burlón gracioso, un apóstol o un ángel»[35]. En conjunto, el pseudónimo indica que el escritor no se identifica con su obra. En ella apuntan situaciones y puntos de vista que el verdadero autor, Sören Kierkegaard, no podía hacer suyos y por ello atribuye a personajes fantásticos que su imaginación poética creaba de continuo[36].

Las obras pseudónimas o de comunicación indirecta pueden agruparse en tres ciclos que se corresponden tanto por el contenido como por la cronología:

1) El «ciclo de Regina» que se inicia con su obra más extensa, el famoso *O lo uno o lo otro* (1843). El primer volumen, bajo el pseudónimo de Víctor Eremita, contiene ocho novelas estéticas, entre ellas el conocido *Diario de un seductor*. El segundo comprende dos largos tratados del asesor Guillermo y el ensayo *In vino veritas*, una especie de imitación del *Banquete* platónico. Siguen *Temor y temblor* (1843), a cargo de Johannes de Silentio, uno de los escritos más bellos y profundos que nos ha dejado el autor, *La repetición* (1843), de Constantino Constantius, el *Concepto de angustia* (1844), de Vigilius Haufniensis, y los *Estadios en el camino de la vida* (1845), de Hilarius

34. Cf. *Diario*, 1843, IV A 85: «Después de mi muerte no se encontrará entre mis papeles (éste es mi consuelo) una sola explicación de lo que en verdad ha llenado mi vida. No se hallará entre los repliegues de mi alma el texto que todo lo explica, y que convierte en acontecimientos de suma importancia lo que para el mundo son simples bagatelas y que yo mismo considero fútiles, si les quito la nota secreta que es su clave» (F, vol. I, p. 172).

35. *Diario*, 1843, IV A 87 (F, vol. I, p. 172).

36. Cf. C. Fabro, *Kierkegaard, S.A.*, en: *Diccionario de filósofos*, Madrid 1986, p. 747.

Bogbinder, que incluyen *¿Culpable o no culpable?*, de Frater Taciturnus, un ensayo inédito que ilumina todo el ciclo.

2) Un intermedio filosófico constituido por dos grandes escritos de polémica antihegeliana publicados bajo el pseudónimo de Johannes Climacus: las *Migajas filosóficas* (1844) y la *Apostilla conclusiva no científica a las Migajas filosóficas*, llamada también *Postscriptum* (1846). A ellos hay que añadir los ensayos inéditos: *De omnibus dubitandum est* (1843), también de J. Climacus, y la *Dialéctica de la comunicación ético-religiosa* (1847).

3) El «ciclo de la cristiandad» que tiene por único autor a Anticlimacus. A diferencia de J. Climacus que considera el cristianismo desde fuera, como quien carece de fe, Anticlimacus es el cristiano excepcional que mira el cristianismo desde su más pura exigencia ideal. El ciclo se abre con una obra maestra, *La enfermedad mortal o tratado de la desesperación* (1848), un profundo análisis de la desesperación como la verdadera enfermedad que lleva a la muerte, y sigue adelante con la *Ejercitación del cristianismo* (1850), un trabajo que aborda el tema de la «contemporaneidad» con Cristo, que constituye al auténtico discípulo. Esta misma temática se profundiza en polémica con Mynster y la teología filohegeliana de Martensen en el escrito *¡Juzgad vosotros mismos! Para el examen de sí recordado a los contemporáneos* (1851-1852). Hay que añadir todavía el inédito *Libro de Adler*, los *Dos breves tratados ético-religiosos* (1849) y *Las obras del amor* (1847), una de las exposiciones más completas de la religiosidad kierkegaardiana.

Quedan las obras de comunicación directa. Además de un primer escrito de crítica a Andersen, *De los papeles de uno que está todavía en vida* (1838), y de la tesis doctoral *Sobre el concepto de la ironía* (1841), encuentran aquí su lugar el importante relato autobiográfico publicado póstumamente por su hermano Pedro, *Punto de vista explicativo de mi actividad como escritor* (1859), la serie imponente de los *Discursos edificantes*, un ramillete de sermones y discursos religiosos publicados a lo largo de su vida que hacen de nuestro autor un clásico de la espiritualidad cristiana, los fascículos de la polémica final *El momento* (1855), y sobre todo el gran *Diario*, la parte más amplia (casi la mitad) y más importante de la colección de *Papeles* (20 volúmenes en conjunto), iniciado el 15 de abril de 1834 y concluido el 25 de septiembre de 1855 con un himno a la gracia de Dios y a la nostalgia de la vida eterna. El *Diario* precede, acompaña y lleva adelante la reflexión sobre los temas desarrollados por Kierkegaard en sus otros escritos, publicados o inéditos, y constituye por ello la primera y última clave interpretativa de su obra[37].

37. Cf. ibid., p. 747s.

2. El pasajero y el pequeño punto blanco en el horizonte

Kierkegaard vivió su aventura intelectual y religiosa en la primera mitad del siglo XIX[38]. A diferencia de sus contemporáneos él está muy lejos de sentir entusiasmo por el «milagroso» siglo de las luces y atisba más bien sus profundas sombras. Pocos textos son más impresionantes a este respecto que esta admirable parábola sacada de su *Diario* (1855): «Imagínate un navío muy grande, todavía mayor, si quieres, que nuestros grandes navíos de hoy en día; puede transportar mil pasajeros y, naturalmente, todo está dispuesto en orden a la máxima comodidad, al confort, al lujo, etc. Anochece. En el salón la gente se divierte; todo luce bajo la suntuosa iluminación; se escuchan los sones de un concierto; en resumen, todo es gozo, alegría, regocijo; el ruido y la algazara de esta alegría desencadenada resuenan en el aire del atardecer.

»El capitán está de pie en el puente; a su lado el segundo de a bordo se saca los gemelos de los ojos y los alarga al capitán, que le dice: "No es preciso, lo veo perfectamente aquel pequeño punto blanco en el horizonte: la noche será terrible."

»Después con la noble y segura calma del marinero experimentado da sus órdenes: "Esta noche toda la tripulación estará de guardia; yo personalmente asumiré el mando."

»Entra en su camarote. No tiene a mano muchos libros; no obstante, tiene una Biblia. La abre y, cosa extraña, se encuentra con este pasaje: "Esta misma noche se te pedirá cuenta de tu alma." Ciertamente muy extraño.

»Después de recogerse en la meditación y la plegaria, se viste para la guardia de la noche; y ahora atento sólo a su tarea vuelve a ser el marino lleno de experiencia.

»Pero en el salón los pasajeros continúan divirtiéndose; suena la música y los cantos, las conversaciones y el tumulto, el ruido de platos y fuentes, los tapones de espumoso que restallan; la gente bebe a la salud del capitán, etc.; "la noche será terrible" y tal vez esta misma noche se te pedirá cuenta de tu alma.

»¿No es terrible esto? Sin embargo, yo sé una cosa que todavía lo es más. La situación es la misma: pero el capitán es otro. En un salón la gente se divierte y el más alegre de todos es el capitán. El punto blanco continúa estando en el horizonte y la noche será terrible, pero nadie ve el punto

38. Además de los trabajos ya citados de R. Jolivet, *Introducción a K.* y J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, se recomiendan como estudios de conjunto, aptos para introducirse en el pensamiento de nuestro autor: P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, París 1948; *Kierkegaard*, París 1970; J. Collins, *The mind of Kierkegaard*, Chicago 1953; trad. castellana: *El pensamiento de Kierkegaard*, México 1958, ^{3}1976; G. Gusdorf, *Kierkegaard*, Paris 1963; N. Viallaneix, *Kierkegaard, el único ante Dios*, Herder, Barcelona 1972.

blanco o no sospecha lo que presagia. Mas no, pese a todo (esto no sería lo más terrible); no, hay alguien que lo ve y sabe lo que se prepara. No tiene ninguna autoridad en el navío; no puede hacerse cargo de nada. Pero para no omitir la única cosa que puede hacer, hace decir al capitán que suba al puente, aunque sea sólo un momento. Éste se hace esperar; por fin llega, pero no quiere saber nada de nada y vuelve rápidamente al salón a participar de la alegría ruidosa y desordenada de los pasajeros, que brindan a su salud en medio de la algazara general, y él se lo agradece calurosamente.

»Aguijoneado por la angustia, el pobre pasajero se decide a molestar de nuevo al capitán, el cual esta vez incluso se muestra incorrecto. No obstante, el punto blanco sigue estando en la línea del horizonte: "la noche será terrible".

»¿No es esto todavía más terrible? Es terrible ver a estos mil pasajeros despreocupados y vocingleros; es terrible ver que el capitán es el único que sabe lo que pasará; sin embargo, lo esencial es que él lo sepa. Es más terrible, pues, que el único que vea y conozca el peligro inminente sea un simple pasajero.

»Que desde el punto de vista cristiano se ve en el horizonte la mancha blanca, presagio de la terrible tempestad inminente, yo lo he sabido; pero ¡ay! yo no he sido y no soy sino un simple pasajero»[39].

Kierkegaard conoce perfectamente su situación: él no es un pastor, ni un profesor, ni un hombre público. Carece de toda autoridad en la Iglesia y en la sociedad. Sin embargo él cree haber visto lo que nadie ha visto: que el navío de la historia se adentra en la borrasca, que en aquel comienzo de siglo que tantas esperanzas suscitaba está en peligro el ser mismo del hombre, amenazado por todos lados de disolución. El peligro es múltiple y abarca las más diversas esferas de la vida humana: la intelectual, la social y la religiosa.

En el ***orden intelectual*** el peligro se encarna sobre todo en el ***idealismo*** hegeliano, que Kierkegaard considera un atentado al núcleo más íntimo de la persona, cuya libertad e individualidad son sacrificadas a la necesidad y universalidad de la idea. De ahí su odio al «sistema», contra el que dirige los dardos más acerados de su ironía. La tendencia sistemática lo promete todo y no cumple absolutamente nada. Su mejor refutación es que sus autores son incapaces de vivir en sus magníficas construcciones. Se parecen a un hombre que, después de edificarse un gran castillo, fuera a alojarse en el pajar. Y es que para Kierkegaard, «sistema» es lo mismo que «cercado» y

39. *Diario*, 1855. Citado en: *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, presentación y selección de textos por J. Colette, París 1963, p. 16s.

se encuentra por tanto en los antípodas de la vida y la existencia, que son por esencia lo «abierto». La existencia con su sigularidad, su problematicidad, su riesgo infinito no cabe en el cerco de un sistema. «Ser idealista de imaginación no es nada difícil; pero tener que existir como idealista es una labor fatigosa y de toda la vida... Expresar existiendo lo que se ha comprendido por sí mismo no tiene nada de cómico, pero comprenderlo todo, excepto a uno mismo, es muy cómico»[40].

No es extraño, pues, que Kierkegaard desarrolle su pensamiento en careo constante con el de Hegel. La oposición al idealismo hegeliano define hasta cierto punto su propia posición. La crítica de Kierkegaard a Hegel arranca ya de su tesis doctoral *El concepto de ironía*. Su personaje central es Sócrates, presentado como maestro y modelo de humanidad. El pensador griego no vino a enseñarnos una filosofía, sino a hacernos hombres hechos y derechos. Por ello la tarea de su vida no fue la especulación, sino el esfuerzo por entrar en relación personal con los individuos concretos, con éste, aquel otro y el de más allá, para ayudarles mediante la mayéutica a alumbrar en su seno la sabiduría. Sócrates fue también el maestro de la ironía, es decir, de la resistencia de la persona a ser encerrada en un sistema de conceptos. Sócrates usó de la ironía para liberar a los hombres de la tiranía de los conceptos generales, que pretenden determinar la vida humana. Por ello ve Kierkegaard en la ironía «el comienzo absoluto de la vida personal»[41].

Por lo demás, Kierkegaard concibe la ironía como una determinación de la subjetividad y la define hegelianamente como «la infinita absoluta negatividad»[42]. La ironía es negatividad, porque no hace sino negar; esta negatividad es infinita, porque no niega sólo esta o aquella apariencia, sino toda apariencia; y es absoluta, porque aquello en fuerza de lo cual niega es algo superior que no existe en el sentido de la existencia empírica. De ahí que la ironía tenga como dos caras: puede, según los casos, seducir o guiar. En cualquier caso, en cuanto negatividad, la ironía no es la verdad, sino sólo el camino, el camino hacia la apropiación personal de la verdad. En nuestros días, cuando la ciencia se ufana de sus resultados y olvida que un resultado no tiene ningún valor hasta que no se adquiere y apropia personalmente, la ironía ejerce una función comparable a la del quirurgo: corta para curar y lograr así que la vida personal adquiera salud y verdad. Ahí reside precisamente para Kierkegaard el hondo significado histórico de

40. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (GW, t. XVI), vol. II, p. 57s. Cf. también *Diaris*, 1846, VII A 82 (F, vol. I, p. 243).
41. *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (GW, t. 31), p. 331. Cf. T. Urdanoz, *Historia de la filosofía*, vol. V, p. 436s.
42. *Über den Begriff der Ironie*, p. 266.

Sócrates, que Hegel y sus secuaces no supieron ver. Con la infinita absoluta negatividad de la ironía el espíritu socrático impide que el hombre se tranquilice en la eticidad o se petrifique en la objetividad científica, al tiempo que pone al descubierto la crisis mortal que guarda su personalidad libre de perderse en el proceso histórico universal. Esta profunda fragilidad de lo humano explica también que la ironía, cuando se convierte para el hombre en lo último, sea capaz de destruir su relación con la realidad. «Por ello Kierkegaard completa su "sí" a la ironía socrática con un "no" a la ironía demoníaca del romanticismo radical. La ironía debe ser domeñada, si es que ha de ponerse al servicio de lo humano. Si se pregunta ahora cómo es pobible domeñar la ironía sin quitarle su fuerza frente a todo pensamiento nivelador de la libertad y de la personalidad, se tropieza con la frontera hasta la que Kierkegaard hasta este momento ha logrado hacer avanzar su pensamiento: él se limita a aludir a lo cristiano como momento que completa la negatividad de la ironía con su escepticismo lleno de humor y con el milagro de Cristo abre un espacio a un modo de vida a la vez positivo y personal»[43].

La crítica antihegeliana, iniciada en *El concepto de ironía*, alcanza su punto culminante en la *Apostilla* o *Postscriptum a las Migajas filosóficas*. Kierkegaard se ceba ahora, como antes lo había hecho Schelling, en la oposición irreductible de pensamiento y existencia: el pensamiento es abstracto y la existencia concreta. Por eso el pensamiento jamás podrá comprender la existencia: entre ambos se yergue un abismo que el pensamiento es incapaz de colmar. Se muestra así la cómica inutilidad del orgulloso «pensamiento puro» de Hegel. «El pensamiento puro es abstracto. Mas ¿de qué hace abstracción el pensamiento puro? De la existencia, es decir, de lo único que debería explicar»[44]. Pensar abstractamente es por ello una cosa infinitamente difícil, ya que la existencia no se puede fácilmente pensar ni dejar de lado. Si pretendo pensarla la suprimo, pero por lo mismo no la pienso. Entonces parecería acertado decir que la existencia no se deja pensar y, por tanto, hay que dejarla de lado. Pero ahí reside de nuevo la dificultad, ya que la existencia lleva consigo el hecho de que el que piensa existe. Ahora bien, si en la existencia se juntan el pensamiento y el existir, de suerte que el que piensa existe, entonces el pensamiento puro es un «fantasma». «Y si la filosofía hegeliana está libre de todo postulado, es porque depende de un postulado verdaderamente demencial: el comienzo del pensamiento puro»[45].

43. E. Hirsch, *Geschichtliche Einteilung*, en: *Über den Begriff der Ironie*, p. XII.
44. *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, vol. II, p. 31.
45. Ibid., p. 15.

En realidad, la existencia está fuera del alcance del pensamiento puro. Si pretende cogerla, el pensamiento no coge más que una existencia *pensada*, es decir, congelada y convertida en *esencia*, en concepto. El pensamiento no puede apoderarse de la realidad más que transformándola en posibilidad, o sea, suprimiéndola como realidad[46]. La existencia concreta, singular, no puede resolverse en concepto y, por ende, tampoco puede ser demostrada, como pretendió Descartes. De hecho el intento cartesiano de demostrar la existencia se queda en puros juegos de artificio; en concreto no conduce a ninguna parte. Y así Sören se opone al *cogito* de la filosofía moderna bajo todas sus formas y denuncia su carácter de tautología huera: *cogito = sum cogitans*, donde el *sum* no puede ser otra cosa que el mismo *cogitare*, con lo que la fórmula dice únicamente *cogito = cogito*. Yo soy pensante, luego yo soy pensante[47]. El moderno idealismo anula la realidad mediante su pretendido comienzo sin presupuestos (la duda de Descartes o la abstracción total de Hegel) y hace del hombre existente un ser puramente fantástico[48].

Esta disociación, tan subrayada por Kierkegaard, entre pensamiento y existencia se refiere sólo, como es obvio, al pensamiento puro u objetivo, que se disocia a su vez de la subjetividad existente. Desde ella, empero, Sören apunta polémicamente al centro mismo del sistema hegeliano: la unidad de pensamiento y ser, de sujeto y objeto. Basta darse cuenta de lo que significa concretamente existir, para que esta pretendida unidad se rompa en mil pedazos y se desplome, en consecuencia, el imponente edificio sistemático que Hegel levantó sobre ella. En efecto, arguye inmediatamente nuestro autor, «sistema y acabamiento son más o menos uno y lo mismo, de suerte que un sistema que no esté acabado no es ningún sistema»[49]. En este sentido, un sistema incompleto es un sinsentido. Un sistema digno de este nombre debe incluirlo todo, so pena de dejar de ser un sistema. Ahora bien, ningún sistema lógico puede acoger en su seno la existencia. No existe ningún sistema de la existencia, lo que no quiere decir que no exista ningún sistema, sino sólo que no existe ningún sistema lógico. La existencia misma es sistema, pero sólo para Dios[50]. En suma: «La idea sistemática es el sujeto-objeto, la unidad del pensamiento y del ser; la

46. Cf. ibid., p. 22s. Véase también *Diario*, 1849-1850, X² A 439: «Que la "realidad" no se deja comprender lo ha demostrado exactamente J. Climacus de un modo muy sencillo. Comprender es resolver la realidad en posibilidad y, por tanto, no mantenerla como realidad. Respecto de la realidad el comprender es un regreso, un paso atrás, y no un progreso. No en el sentido de que la realidad carezca de concepto: el concepto que se encuentra, cuando se la comprende, resolviéndola en posibilidad, está también en la realidad. Pero en la realidad hay algo más, a saber, el hecho de que este concepto es realidad... Pero esta desgraciada filosofía moderna ha hecho entrar la realidad en la lógica y luego, por distracción, se olvida de que la realidad en la lógica no es más que realidad pensada, es decir, posibilidad» (F, vol. II, p. 333).

47. Cf. ibid., p. 17s.

48. Cf. C. Fabro, *Kierkegaard*, *S.A.*, o.c., p. 749.

49. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, vol. I, p. 100.

50. Ibid., p. 111.

existencia, en cambio, es la separación. No se sigue de ahí que la existencia esté desprovista de pensamiento, sino que (está alejada y aleja) ha puesto y pone la separación entre el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser»[51].

Con idéntica firmeza cuestiona también Kierkegaard la validez real de la dialéctica hegeliana. El tan cacareado poder de la negación es un poder ficticio. Todo lo que ocurre en la dialéctica, ocurre en el ámbito del pensamiento. La negación empuja sin duda al pensamiento y le obliga a andar, pero es incapaz de hacer andar a la realidad. Por otra parte, a diferencia del movimiento real que es siempre trascendente, el movimiento lógico es un movimiento inmanente que tiende a convertir la contingencia en necesidad. Con lo que, en el fondo, se niega el movimiento: lo necesario *es*, no *deviene*. «En la lógica –escribe Kierkegaard con su habitual ironía– se emplea lo negativo como la fuerza que todo lo pone en movimiento, y sin duda que en la lógica es necesario que haya movimiento... Aquí es donde lo negativo entra en juego con su ayuda y, si lo negativo no puede hacer nada en este sentido, entonces se recurre a juegos de palabras... Pero a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe *acaecer* ningún movimiento, porque la lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de la lógica es la que marca el tránsito al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad»[52]. El error capital de Hegel es, pues, la pretensión de producir el movimiento con el pensamiento, de introducir el devenir en la lógica. La lógica es la esfera de las relaciones necesarias y, por ende, inmóviles. Ella expresa sus leyes con la cópula «es» como hacen las matemáticas y todas las ciencias abstractas, pues la lógica abstrae de la existencia. La esencia de las relaciones lógicas es la inclusión necesaria del predicado en el sujeto y la continuidad necesaria entre los momentos del proceso lógico. En cambio, la característica de la existencia es el devenir de la libertad. De ahí que un procedimiento lógico «libre» sea un contrasentido. Por eso en la lógica no hay devenir, porque no hay libertad[53].

De modo similar critica Kierkegaard la concepción hegeliana de la historia universal. El pensador danés se opone a la identidad de lo exterior y de lo interior, de la historia del mundo y del destino moral de los hombres. El punto de vista hegeliano comporta la destrucción de toda consideración ético-religiosa. La mirada de Hegel no llega a lo esencial: ve sólo la masa de los hechos, pero no puede ver lo ético, el individuo y su intención. Por otra parte, en su empeño por someter la historia al poder de la razón, Hegel introduce la necesidad en la trama de sus hechos contingen-

51. Ibid., p. 1.

52. *Der Begriff Angst. Vorworte* (GW, t. XI-XII), p. 9s.; trad. castellana: *El concepto de angustia (Obras y papeles de Kierkegaard*, trad. de G. Rivero = [R], vol. VI), p. 43s.

53. Cf. C. Fabro, *Kierkegaard*, *S.A.*, o.c. p. 749.

tes. La libertad se convierte paradójicamente en la meta necesaria del proceso histórico. Kierkegaard, en cambio, reivindica frente a Hegel los derechos de la subjetividad, al individuo con su libertad de decisión. La historia no es un proceso dialéctico necesario, sino el resultado del encuentro de dos libertades, la de Dios y la del hombre.

Kierkegaard separa así todo lo que Hegel había unido. Las laboriosas mediaciones hegelianas se truecan de nuevo en oposiciones irreductibles: el pensamiento no es el ser, el sujeto no es el objeto, el orden lógico no es el orden real, lo interno no es lo externo, la razón no es la historia, etc. La oposición se concentra sobre todo en el campo religioso-cristiano. Kierkegaard se dio cuenta muy pronto de la peligrosidad del intento hegeliano de transponer la fe cristiana en filosofía. «El lado honesto de los más encarnizados ataques llevados a cabo antaño contra el cristianismo era éste: la esencia del cristianismo permanecía más o menos intacta. El lado peligroso de la obra de Hegel consiste en haber desnaturalizado el cristianismo, poniéndolo de acuerdo con su filosofía. En general, es ésta la característica de la época de las luces. En lugar de dejar inmutados los hechos y de decir mejor: ¡no!, se cambian las cartas sobre la mesa y se dice: ¡Dios mío, pero si estamos de acuerdo!»[54] No, la fe no es filosofía. Y por tanto, el empeño hegeliano por asumir en su pensamiento el contenido transpuesto de la fe, no es en concreto sino la negación de la fe.

A este respecto escribe Kierkegaard en su *Diario*: «La filosofía y el cristianismo no se dejan nunca conciliar... Puedo muy bien admitir la posibilidad de una filosofía después del cristianismo, pero esta filosofía sería cristiana, al menos que se quiera decir que antes del cristianismo la conclusión a que llegaba la filosofía era la imposibilidad de resolver el problema de la vida, porque así la filosofía se negaría en su esencia a esclarecer la relación entre Dios y el mundo y entonces la plenitud de la filosofía llevaría consigo su ocaso»[55]. Ahora bien, esto es precisamente lo que no ocurre en Hegel. Su filosofía constituye la máxima expresión de aquellos sistemas panteístas cerrados que, para mantener la inmanencia, «volatilizan de manera fantástica el concepto de existencia». Y así Hegel es el principal responsable de «toda la confusión de los tiempos modernos que consiste en haber abolido el abismo inmenso de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre. De ahí en la dogmática (por el trámite de la lógica y la metafísica) un profundo escarnio de Dios que ni aun el paganismo ha conocido... Y en la ética la descarada inconsideración o más bien la

54. *Diario*, 1851, X^4 A 429 (F, vol. II, p. 547).
55. *Diario*, 1835, I A 95 (F, vol. I, p. 29). Kierkegaard no se hace demasiadas ilusiones con la filosofía. Su utilidad es sólo negativa. Véase, por ejemplo, *Diario*, 1837, II A 59: «La filosofía es el ama seca de la vida. Vigila nuestros pasos, pero no nos amamanta» (F, vol. I, p. 58).

abolición de toda ética»[56]. Frente a esta nivelación blasfema, Kierkegaard establecerá en el centro de su pensamiento aquello mismo que según él constituye el centro del cristianismo: la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, la heterogeneidad entre lo finito y lo infinito, el tiempo y la eternidad. «Lo infinito es muy otra cosa que un superlativo o el superlativo más superlativo de lo finito.» «La realidad cristiana no resulta del desarrollo directo de lo natural y lo humano»[57]. También aquí, y más todavía que en otras partes, la mediación hegeliana se resuelve en oposición.

Junto al idealismo el *cientificismo* empezaba a dominar la vida intelectual de la época. Kierkegaard ha asistido a su nacimiento y ve con horror la aplicación indiscriminada de las ciencias positivas al estudio del hombre. Con su peculiar lucidez advierte inmediatamente en la pretendida «objetividad» de la ciencia una oculta amenaza para la dignidad del hombre. El hombre es esencialmente un «sujeto» y la ciencia tiende a considerarlo como un «objeto» entre otros objetos. «Que así se trate a las plantas, las estrellas y las piedras...; pero hacer lo mismo con el espíritu humano es una blasfemia buena tan sólo para debilitar la pasión de la ética y la religiosidad»[58]. La fisiología amenaza con destruir a la moral. Y, sin embargo, lo más importante del hombre es precisamente el «tú debes», el imperativo «se trata de ti». Aunque el cielo y la tierra se derrumben continúa siendo válido: ¡Tú debes![59] De ahí los ataques de Kierkegaard al cientificismo de la época, a la idolatría del microscopio y del telescopio –los naturalistas usan estos instrumentos como los petimetres el monóculo, pero los usan contra Dios[60]–, en una palabra a la «seriedad» científica, que para él es pura pérdida de tiempo y curiosidad inútil, pues es impotente ante lo «último».

En el *orden social* Kierkegaard fue el primero en darse cuenta del peligro de despersonalización que se encierra en la creciente tendencia a la *masificación* y al anonimato de la sociedad moderna. También aquí Sören es un profeta. Por su concepto de «multitud» o de «masa» se avanza a los análisis de los filósofos de la existencia sobre el sujeto impersonal (pensemos en el *man* de Heidegger o en el *on* de Sartre) de la existencia inauténtica. Por cobardía ante el riesgo que supone la existencia personal los hombres se refugian en el anonimato de la multitud. Demasiado débiles para ser «alguien» por sí mismos, buscan ser «algo» por el número. El interés de la sociedad está ahora en la multitud, en el número. En todas las cuestiones se

56. *Diario*, 20 noviembre 1847, VIII A 417 (F, vol. I, p. 381).
57. *Diario*, 1852, X^5 A 11 (F, vol. III, p. 5).
58. *Diario*, 1846, VII A 186 (F, vol. I, p. 295).
59. Cf. *Diario*, 1846, VII A 182 (F, vol. I, p. 292).
60. Cf. *Diario*, 1846, VII A 190 (F, vol. I, p. 299).

busca afanosamente la opinión de la mayoría para atenerse a ella. Se supone que la multitud tiene de su parte la verdad, siendo así que, al menos en las cuestiones ético-religiosas, la multitud es la mentira. El precio que se paga por ello es la pérdida del «yo». «La multitud es una abstracción y no tiene manos... Cada individuo que huye en busca de refugio hacia la multitud, huye así cobardemente de ser individuo»[61]. La misma cristiandad es también multitud. Una agregación de millones en tercera persona, pero ningún yo.

Esta tiranía de la multitud es el resultado de un largo proceso histórico, en el que las fuerzas más diversas derrocaron a los tiranos con la ayuda del pueblo. Ahora la historia se ha invertido y el pueblo, convertido en multitud, es el peor de los tiranos. «La multitud es la instancia, la multitud es Dios, la multitud es la verdad, la multitud es el poder y el honor. Ahora sólo se piensa en jugar con esa multitud. Como se juega con el dinero, así la multitud lo es todo. Se trata sólo y únicamente de apoderarse de ella y de tenerla de su parte»[62]. Se impone, pues, la tarea de dirigirse contra esta masa, aunque sea al precio de la propia vida. Hay que lograr que la gente deje de desperdiciar su vida en juegos y disipaciones, que entre dentro de sí, que reflexione y tome una decisión. Hay que meterse como una cuña en la masa para obligar a los individuos que la forman a que piensen y obren por sí mismos. Y ésta es la misión que se impone Kierkegaard. «Quiero advertir a la multitud sobre su propia ruina. Si no lo quieren a las buenas les obligaré a las malas. Me comprendan o no. Mi intención no es golpearlos (¡Ay de mí!, uno solo no puede golpear a la multitud): quiero obligarles a que me golpeen. Porque una vez me hayan golpeado, seguramente prestarán atención; y si me golpean a muerte, prestarán absoluta atención y yo habré vencido»[63].

En el *orden religioso* Kierkegaard se enfrenta con el *cristianismo* blando, comodón y mundanizado que dominaba en los ambientes burgueses de su época, sobre todo en el mundo protestante. Kierkegaard estaba convencido de que los hombres habían cometido con el cristianismo una gran alevosía. El cristianismo era para ellos demasiado elevado y demasiado exigente. Se trataba ahora de poderse considerar a su mismo nivel de elevación y de gozar de su consuelo, pero al precio más barato posible. El primer rebajamiento del cristianismo tuvo lugar en la edad media, en el momento en que se empezó a considerar como cristianos «extraordinarios» a aquellos que se tomaban en serio la imitación de Cristo. Entonces el ideal cristiano dejó de

61. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Beilage: Der Einzelne* (GW, t. XXXIII), p. 101.
62. *Diario*, 1848, VIII A 538 (F, vol. I, p. 402).
63. *Diario*, 1847, VIII A 23 (F, vol. I, p. 320s).

tener vigencia para la masa de los fieles. Lutero avanzó a grandes zancadas por el camino emprendido. Rebajó el cristianismo sin hacer perceptible que lo rebajaba. Su intervención significa una reacción de lo humano contra lo cristiano. Si antes se había visto en Cristo exclusivamente al modelo, Lutero olvidó incluso al modelo. Suya es además la invención de que el cristianismo existe esencialmente para consolar y tranquilizar. Sin embargo, Lutero puede todavía exigir respeto. Salió de una penitencia y de una angustia espiritual de veinte años. ¿Cuántos luteranos pueden hoy aducir otro tanto? El protestantismo actual lo nivela todo: es una dirección plebeya que no reconoce la diferencia entre lo grande y lo pequeño, pero que, sin embargo, se pone en el mismo plano con los héroes y los mártires. Kierkegaard tenía la impresión de que el catolicismo no puede caer tan bajo como el protestantismo, ya que puede mostrar siempre representantes de la interpretación rigurosa del ideal cristiano. El protestantismo, en cambio, vive de la edad heroica del cristianismo, de la apelación a los tres primeros siglos de la Iglesia, sin producir nuevos héroes[64].

En otras palabras, el cristianismo contemporáneo le parece a Kierkegaard un cristianismo tibio, hipócrita y acomodaticio que se ha deslizado a todos los niveles hacia la vía fácil del compromiso con el mundo. Este compromiso ha llegado a su colmo en la institución luterana de la Iglesia nacional. A ojos de Kierkegaard no se trata sólo en ella de una traición al evangelio, sino de un instrumento diabólico para hacer imposible el cristianismo. Imaginemos que un Estado quiere acabar con el cristianismo y hace una leva de mil funcionarios a quienes confiere un encargo particular del que habrán de comer ellos y sus familias: el encargo de poner trabas al cristianismo. El intento sería hacer el cristianismo tan imposible como se pudiera. Pues bien, este intento hipotético no sería tan peligroso como el que de hecho está ocurriendo. El Estado comisiona a mil empleados que, en calidad de predicadores del cristianismo, tienen especial interés: primero, en que las gentes se llamen cristianas; segundo, en que no lleguen a saber lo que de verdad es el cristianismo. Y todo esto se lleva a cabo, no en nombre de una campaña contra el cristianismo, por la que perciben su paga mil empleados con sus familias; no, ellos «anuncian» el cristianismo, «dilatan» el cristianismo, «trabajan» por el cristianismo. ¿No es esto lo más peligroso que imaginarse pudiera para hacer lo más posiblemente imposible el cristianismo?[65]

En resumen, en opinión de Kierkegaard, el estado actual de la Iglesia cristiana no es cristiano. La Iglesia establecida sólo podría ser defendida, si,

64. C. H. Höffding, *S. Kierkegaard*, p. 169s.
65. Cf. *Der Augenblick*, n. 1, en: *Der Augenblick*, p. 99ss.

confesando la gran distancia entre el ideal y la realidad, se refugiara después de esta confesión en la gracia divina. Pero si no quiere hacer esta confesión, se convierte en una descarada indecencia y en el enorme ensayo de tener a Dios por loco. Y entonces es preciso sentar la tesis única, de que el cristianismo todavía no existe[66].

Kierkegaard se propuso, como ya sabemos, hacer más difíciles las cosas. Es menester, se decía, que hagas algo, pero, como hacer una cosa más fácil de lo que ya ha llegado a ser, sobrepasa tus fuerzas limitadas, se impone que emprendas, con el mismo entusiasmo filantrópico que los otros, la labor de hacer más difícil una cosa. En la actual situación del cristianismo esta tarea de hacerlo todo más difícil equivale a la tarea de frenar en lo posible su expansión. «Mi empresa es algo tan original que en los mil ochocientos años de cristianismo no hay nadie a quien pedir consejo acerca de la manera de portarme. Todo cuanto han hecho hasta ahora los hombres extraordinarios lo han hecho por la expansión del cristianismo; mi trabajo consiste en detener una expansión mentirosa y hacer que el cristianismo se desembarace de gentes que son sólo cristianos de nombre»[67]. El cristianismo ha sido desvirtuado y convertido en cristiandad por obra de la facilidad. Ya no puede tratarse de hacer más cristianos, sino de lograr que los paganos bautizados que constituyen la ilusión de la cristiandad lleguen a ser cristianos.

3. Las tres categorías básicas

A esta múltiple amenaza de dispersión y exterioridad opone Kierkegaard una exigencia de interioridad que se manifiesta en las tres categorías centrales de su pensamiento: la existencia, la subjetividad y el individuo.

a) *La existencia*

Si la amenaza pone en peligro el ser del hombre, el remedio debe de estar en tomarlo conscientemente a nuestro cargo. Éste es el sentido que tiene en Kierkegaard la nueva categoría de existencia. La existencia (el danés *Eksistens* corresponde al alemán *Existenz*) designa en Kierkegaard la realidad concreta del hombre, no del hombre en general, sino de cada individuo. «El hombre» en general no existe; sólo existe este o aquel

66. Cf. H. Höffding, *S. Kierkegaard*, p. 207.
67. *Diario*, 1854, XI¹ A 136 (F, vol. III, p. 118).

individuo. Existir es siempre ser individuo. Es claro que con su categoría de existencia, Kierkegaard se opone al idealismo de Hegel. A fuerza de abstracción el pensamiento moderno había olvidado una cosa tan obvia y a la par tan tremenda y misteriosa como el hecho de existir. Kierkegaard, en cambio, quiere que el hombre tome conciencia de esta realidad. «¿Es un hombre o una especulación? Mas si es un hombre existe. En suma, para el existente hay al presente dos caminos: o bien puede hacer todo para olvidar su existencia, lo que resulta cómico, porque la existencia es esa propiedad particular de que el existente existe, quiéralo o no... O bien puede dirigir su atención sobre el hecho de que existe»[68]. Esto segundo es lo que pretende Kierkegaard. El existente es, pues, un hombre que, en vez de perderse en inútiles especulaciones, toma a su cargo conscientemente lo único que le importa: su propia existencia. Con ello, a la vez que se ha opuesto a Hegel, Kierkegaard ha dado un giro decisivo al concepto clásico de existencia y ha puesto las bases de lo que constituirá más adelante la filosofía de la existencia. En el pensamiento clásico hasta Kant, la *existentia* es un concepto relativo a la *essentia*. Si esta última designa el *qué* de una cosa (esto es un roble o una golondrina o lo que sea) la primera se refiere al *acto de ser*, a la *actualidad* de la esencia (el roble o la golondrina existen). En Kierkegaard la existencia tiene que ver también con la actualidad de una esencia pero ya no se refiere al simple hecho de existir, común al hombre y a los entes no humanos, sino que su sentido se circunscribe al existente humano. La existencia designa el modo de ser del hombre que vive apasionadamente en tensión hacia sí mismo, en un esfuerzo constante de autorrealización.

Kierkegaard define la existencia humana como «una relación que se relaciona consigo misma o, dicho de otro modo, como lo que en la relación hace que la relación se relacione consigo misma»[69]. Como la reflexión hegeliana la existencia kierkegaardiana se realiza dentro de un círculo: el círculo de la *autorreferencia*, con la diferencia de que en Kierkegaard esta autorreferencia toma un sentido activo y no meramente cognoscitivo, tiene que ver más con el hacerse que con el reconocerse. Para decirlo de un modo gráfico: existiendo nos jugamos el tipo. Salirse del círculo no es posible, ya que estamos comprometidos con nosotros mismos y no jugarse el tipo es también jugárselo. Heidegger expresará esta inevitable autorreferencia que constituye a la existencia, diciendo que el hombre es un ente al que en su ser «le va» su ser mismo. Kierkegaard no piensa de otro modo, pero entiende esta estructura relacional del hombre no sólo en sentido ontológico, sino sobre todo en sentido ético-religioso. «Una relación que se

68. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, vol. I, p. 113.
69. *Die Krankheit zum Tode* (GW, t. XXIV-XXV), p. 8; trad. castellana: *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)* (R, p. 47).

relaciona consigo misma –es decir un yo– tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro»[70]. Lo propio de la existencia humana es que no puede ponerse a sí misma, de donde se sigue que ha sido puesta por otro. La autorrelación que constituye la existencia humana se desemboza, pues, como heterorrelación. Refiriéndose a sí misma la existencia se refiere necesariamente a otro, al autor de la relación. Por ello, como veremos más adelante, el problema de Dios en Kierkegaard se plantea y se resuelve existiendo. Como dirá más tarde F. Kafka: «Tenemos los ojos para ver. Para conocer a Dios tenemos nuestra existencia.»

Referirse activamente a sí mismo es hacerse a sí mismo. Kierkegaard carga el acento en el hecho de que la existencia humana está en *devenir*. Existir significa estar en el tiempo. En tanto estamos en el tiempo, estamos continuamente frente a nuevas posibilidades. En este sentido la existencia no puede comprenderse nunca del todo a sí misma, ya que no le es posible adoptar la posición del contemplador que mira hacia atrás. La existencia pide ser comprendida retrospectivamente y, sin embargo, hay que existir hacia adelante. De ahí la importancia del concepto de *repetición*. Lo que se ha conquistado en el pasado, para el futuro tiene sólo un valor *posible*, a no ser que se lleve de nuevo a la realidad, es decir, que se repita como posibilidad.

Somos lo que en cada caso decidimos ser. Por eso la existencia presupone la *decisión* por la que el hombre toma íntegramente su ser en sus manos. Ahora bien, la decisión es siempre decisión entre varias posibilidades, entre las cuales, sin embargo, sólo se puede elegir una, más aún, sólo hay una verdaderamente a elegir. Imaginemos un oficial a bordo de un navío en el instante en que hay que hacer una maniobra; puede tal vez decirse: «Puedo hacer esto o aquello»; pero, si es un buen oficial, se dará cuenta de que el navío sigue su curso y de que sólo hay un instante durante el cual es indiferente hacer esto o aquello. Y así ocurre con el hombre: si descuida elegir lo que le corresponde en el momento debido, otros elegirán por él y él mismo se habrá perdido[71]. Kierkegaard ha descubierto con ello la tremenda seriedad de o *lo uno o lo otro* (el danés *Enten-Eller* que corresponde al alemán *entweder-oder*). Esta alternativa que constituye el núcleo íntimo de la persona, empuja al hombre hacia una decisión que, lejos de consistir en un estado duradero, debe repetirse en cada *instante*. Como en el ejemplo del navío, sólo hay un instante para cada decisión. La personalidad no tiene tiempo para hipótesis, ya que continúa precipitándose hacia delante: retrasar la elección es hacerla más difícil, ya que en el instante siguiente hay que

70. Ibid., p. 9 (R, p. 48).
71. Cf. *Entweder-Oder* (GW, t. II-III), vol. II, p. 174.

retomar lo que se había dejado. La decisión arranca al hombre de lo temporal y le inserta en lo eterno, ya que su elección le acompaña siempre. La libertad crea definitividad y, por ende, eternidad. Seremos eternamente lo que ahora decidimos ser. Por eso el hombre que ha llegado a cobrar conciencia de esa su dimensión ética, ha cobrado también conciencia de su ser eterno. ¡Decidir en cada instante una eternidad!, he aquí a ojos de Kierkegaard la grandeza sobrehumana del hombre.

Kierkegaard ha dedicado a ese tema de la elección alguna de sus páginas más bellas y convincentes. «Cuando todo se ha vuelto sereno, solemne como una noche estrellada, cuando el alma está sola en el mundo entero, entonces aparece ante ella, no un ser superior, sino la potencia eterna misma, el cielo se entreabre, por así decir, y el yo se elige a sí mismo o, más bien, se recibe a sí mismo. Entonces el alma ha visto lo más sublime, lo que ningún ojo mortal puede ver y que jamás puede ser olvidado, entonces la personalidad recibe el espaldarazo que la ennoblece para la eternidad. No se convierte en algo distinto de lo que ya era, sino que llega a ser ella misma. Del mismo modo que un heredero no posee antes de la mayoría de edad los tesoros del mundo entero, aun cuando sea el heredero de ellos, así la personalidad más rica no es nada antes de haberse elegido a sí misma y la personalidad más pobre que pueda imaginarse lo es todo cuando se ha elegido a sí misma; pues la grandeza no consiste en esto o en aquello, sino que se encuentra en el hecho de ser uno mismo, y todo hombre puede serlo, si lo quiere»[72].

b) *La subjetividad*

La categoría de subjetividad es la otra cara de la categoría de existencia. La existencia no es algo abstracto, sino el devenir concreto de un hombre concreto. Ahora bien, en esta existencia tiene propiamente su lugar el pensamiento. Pensar y existir van siempre juntos, ya que el hombre que existe es un hombre que piensa. Pero el pensar del sujeto existente no es el pensamiento objetivo del filósofo que, envuelto en el humo de sus abstracciones, se olvida de sí mismo, sino *pensamiento subjetivo*, reflexión sobre el movimiento de su propia existencia. «La tarea del pensador subjetivo consiste en comprenderse a sí mismo en la existencia. El pensamiento abstracto no para de hablar de la contradicción y del progreso inmanente que se realiza mediante ella, pero lo cierto es que, al abstraer de la existencia y del existente, suprime la dificultad y la contradicción. El

72. Ibid., p. 188s.

pensador subjetivo, en cambio, es un existente y, a la vez, un pensador; él no abstrae de la existencia o de la contradicción, sino que está en ellas y, con todo, ha de pensar. En todo su pensamiento no tiene otra cosa que pensar que el hecho de que es un existente... Como el pensador abstracto tiene por tarea comprender abstractamente lo concreto, el pensador subjetivo tiene, por el contrario, la tarea de comprender concretamente lo abstracto. El pensador abstracto aparta su mirada de los hombres concretos en beneficio del hombre puro; la abstracción "ser hombre" la comprende el pensador subjetivo concretamente: ser tal hombre particular, existente»[73].

La esfera propia del pensador subjetivo no es la ontológica, sino la ético-religiosa. La existencia es pasión y pasión infinita o, más exactamente, pasión de infinito. Por ello, a diferencia del pensador objetivo que se desinteresa de su propio destino, el pensador subjetivo se interesa apasionadamente por su eterno destino personal. «La consideración objetiva consiste justamente en el hecho de que los individuos devienen cada vez más objetivos, cada vez menos interesados en una pasión infinita... Cuanto más objetivo se hace el observador, menos edifica una felicidad eterna, pues no hay cuestión de felicidad eterna sino para la subjetividad apasionada infinitamente interesada... El cristianismo es espíritu, el espíritu es interioridad, la interioridad es subjetiva, la subjetividad es esencialmente pasión y, en su grado máximo, experimenta un interés personal infinito por su felicidad eterna... Tan pronto como uno aparta la subjetividad y de la subjetividad la pasión y de la pasión el interés infinito no hay ninguna decisión ni en éste ni en cualquier otro problema. Toda decisión, toda decisión esencial, arraiga en la subjetividad... Desde el punto de vista objetivo hay sin duda bastantes resultados, pero ningún resultado decisivo, justamente porque la decisión nos lanza en la subjetividad, esencialmente en la pasión, máxime en la pasión personal que siente un interés infinito por su felicidad eterna»[74].

En estrecha relación con esta teoría de la subjetividad desarrolla Kierkegaard su concepto peculiar de verdad. Idealismo y cientificismo exaltaban la llamada «verdad objetiva». Kierkegaard ve en ello una aberración que fustiga con su habitual ironía. No se ve, no se obra, no se cree, no se ama, pero uno sabe muy bien qué cosa sea el amor, qué cosa sea la fe y qué lugar ocupa todo ello en el sistema. Aun admitiendo que existe un imperativo del conocimiento, piensa Sören que lo esencial está en su asimilación vital. Él busca, como confiesa en el *Diario*, una vida plenamente humana y no limitada tan sólo al conocimiento, que le permita fundar su pensamiento sobre algo sólido, «algo que, a pesar de no ser cosa mía, nazca de las profundas raíces de mi vida, que me arraigue, por decirlo así, en lo divino y me sostenga, aun cuando el mundo entero se derrumbe»[75]. «Lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber qué he de hacer y no qué he de conocer, salvo en la medida en que el conocimiento debe preceder a la acción. Se trata de comprender mi destino, de descubrir aquello que Dios en el fondo quiere de mí, de hallar una verdad que sea tal para mí, de encontrar la idea por la que pueda vivir y morir»[76].

73. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, vol. II, p. 55.
74. Ibíd., vol. I, p. 27ss.

En una palabra, lo importante no es conocer la verdad, sino reconocerla y apropiársela personalmente. No hay verdad, sino cuando hay verdad para mí, cuando yo como subjetividad estoy en la verdad, me la hago mía y la vivo apasionadamente. «Para la reflexión objetiva la verdad se convierte en un objeto y de lo que se trata entonces es de dejar de lado el sujeto. En cambio, para la reflexión subjetiva la verdad es la apropiación, la interioridad, la subjetividad y se trata de profundizar, existiendo, en la subjetividad»[77]. La verdad lleva siempre consigo la relación a un sujeto que la reconoce como tal. No hay «verdad» si no es para «alguien». De ahí la famosa y controvertida fórmula kierkegaardiana: la subjetividad es la verdad[78].

Hay que entender esta fórmula en toda su rudeza, sin pretender edulcorarla. Kierkegaard no es un relativista. Él no convierte al sujeto en medida de la verdad. Muy al contrario, él parte expresamente de la concepción tradicional de la verdad como adecuación del pensar al ser, pero ***cuestiona*** su posibilidad. En efecto, aquella adecuación sólo es posible, si el ser se toma como ser abstracto. Hegel podía muy bien hacer suya aquella adecuación y afirmar incluso la identidad de pensar y ser, precisamente porque concebía el ser como desligado del sujeto concreto existente. La relación con la verdad que tiene lugar en este caso es una relación objetiva a una verdad objetiva, es decir, una verdad convertida en objeto. «Si se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexiona objetivamente sobre ella como sobre un objeto hacia el que se relaciona el sujeto cognoscente. No se reflexiona sobre la ***relación***, sino sobre esto, que la verdad, lo verdadero es aquello hacia lo cual uno se relaciona»[79].

Al preguntar objetivamente por la verdad, el sujeto se olvida de sí mismo y se pierde, por así decirlo, en la objetividad. Concebir la verdad como verdad objetiva significa, pues, pasar por alto la relación real existen-

75. *Diario*, 1835, I A 75 (F, vol. I, p. 23).
76. Ibíd. (F, p. 22).
77. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, vol. I, p. 182.
78. Cf. ibíd., p. 194s.
79. Ibíd., p. 190. Cf. W. Schulz, *S. Kierkegaard. Existenz und System*, Pfullingen 1967, p. 23s.

te entre la verdad y el sujeto que la busca. De otro modo, antes de preguntarse por la verdad, el sujeto se preguntaría por su relación hacia ella. Esto es justamente lo que hace el pensador subjetivo. Por ello, a diferencia del pensador objetivo que sólo reflexionaba sobre la verdad, el pensador subjetivo reflexiona doblemente: primero sobre la verdad y luego sobre la relación hacia ella en la que se halla. Y aquí surge una discrepancia radical entre él y el pensador objetivo. El pensador subjetivo reconoce sencillamente que no puede alcanzar la verdad objetiva, no por nada, sino precisamente porque él es un sujeto. Lo único que puede hacer es *tender* hacia ella. La única forma posible de darse la verdad para un sujeto concreto existente es el progresivo acercamiento a ella. La verdad sólo se da para él en la forma del tender hacia ella. De ahí deduce Kierkegaard una importante consecuencia. Si la verdad sólo se da en la forma de tender hacia ella, entonces lo que verdaderamente importa en la relación subjetiva hacia la verdad no es tanto la verdad en su objetividad, sino el *modo como* el sujeto se relaciona con ella. «Cuando se pregunta subjetivamente por la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del sujeto hacia ella: si el cómo de esta relación está en la verdad, entonces está también en la verdad el individuo, incluso en el caso de que se relacionara con la no-verdad»[80].

El tender como tender es, pues, el único modo como el hombre, como sujeto existente, está en la verdad[81].

Kierkegaard ilustra su punto de vista con un ejemplo que, en el fondo, ha estado presidiendo desde el comienzo sus reflexiones: el conocimiento de Dios. ¿Cómo funcionan en este caso ejemplar ambos modos de relacionarse con la verdad, el objetivo y el subjetivo? El pensador objetivo se olvida obviamente de sí mismo y se entrega sin más a la tarea de determinar abstractamente la esencia de Dios. El pensador subjetivo, en cambio, reflexiona primero sobre sí mismo como sobre alguien que quiere conocer a Dios y se pregunta: ¿puedo yo, como ser finito que soy, pretender conocer a Dios? Y responde: no puedo. Sólo puedo tender hacia su conocimiento. La tendencia constituye, pues la única forma posible de relacionarme con Dios, de donde se sigue que lo importante para mí es reconocerme como subjetividad que tiende hacia él. «La pasión por el infinito es lo decisivo, no el contenido, puesto que el contenido no es en definitiva sino la misma pasión. El cómo subjetivo y la subjetividad: he aquí la verdad»[82]. En suma: aquello hacia lo que hay que tender no es la verdad en su contenido objetivo, sino el mismo tender hacia ella.

80. Ibid.
81. Cf. W. Schulz, *S. K. Existenz und System*, p. 25.
82. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, p. 194.

La tendencia hacia la verdad se convierte en el contenido de la existencia humana[83]. Si no puede alcanzar la verdad objetiva sin olvidarse de sí mismo como sujeto, sólo le queda al hombre ocuparse de sí mismo, de su orientación hacia ella. Kierkegaard va tan lejos en esa exaltación de la subjetividad que convierte en criterio de verdad el acto mismo de la apropiación. «La incertidumbre objetiva, adoptada firmemente por la más apasionada interioridad es la verdad, la verdad más alta que pueda darse para un sujeto existente»[84].

c) *El individuo*

Autorrealización de la existencia y autoapropiación de la verdad son acciones del individuo singular. El primado kierkegaardiano de la existencia y de la subjetividad culmina, pues, en el primado de la individualidad. El término «individuo» (el danés *Enkelte* corresponde al alemán *Einzelne* y significa propiamente «el único») designa en Kierkegaard al hombre concreto en toda la dignidad de su ser personal, de sujeto responsable de sus actos, de persona dotada de un destino intransferible e irrepetible, que le distingue de todas las demás personas y confiere a su existencia el sello de lo absoluto. Es lo que Unamuno expresaba con el dicho del Quijote cervantino: «Yo soy yo y no hay otro yo en el mundo», en el bien entendido que tampoco hay otro tú ni otro él. Ser individuo en este sentido es lo más propio y peculiar de cada hombre, cuyo destino es el de no ser ninguno como los demás, sino de poseer cada uno su propia personalidad irrepetible y única. Por ello cada hombre tiene ante Dios un valor infinito.

En efecto, como explica Sören, «en todo el género animal, la especie es la cosa más alta, es la idealidad; el individuo, en cambio, es una realidad precaria que de continuo surge y desaparece. Sólo en el género humano, la situación, a causa del cristianismo, se invierte y el individuo es más alto que el género»[85]. Mientras que en el mundo animal vale el principio: el

83. Cf. W. Schulz, *S. K. Existenz und System*, p. 25s.
84. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, p. 194. Aunque al enjuiciar la postura de Kierkegaard hay que tener en cuenta que no se refiere al ámbito de las ciencias naturales y humanas, sino al ético-religioso, en el que juega siempre un papel la decisión libre del individuo, es difícil mantener con T. Haecker, *Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard*, Innsbruck 1932, que con su crítica de la objetividad el pensador danés rechaza sólo la identidad hegeliana de pensamiento y ser y que, por lo demás, acepta la fórmula clásica: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. La tesis kierkegaardiana acerca de la subjetividad de la verdad es, sin duda, un correctivo de los abusos idealistas, pero un *correctivo* que de algún modo se convierte en *normativo*, en el sentido de que en el ámbito ético-religioso no es posible otra verdad que la subjetiva, lo que en el fondo es lo mismo que decir, que en dicho ámbito no hay lugar para el «conocimiento», sino sólo para la «fe». Por ello Kierkegaard concluye así su exposición: «La determinación de la verdad que acabamos de dar no es sino una descripción de la fe» (ibid., p. 195).
85. *Diario*, 1854, XI^1 A 485 (F, vol. III, p. 234s).

individuo es inferior al género, en el caso del hombre se impone el principio contrario: el individuo es superior al género, precisamente porque el individuo es siempre más que la realización individual de la especie, es una persona responsable de sus actos, en una palabra, como lo enseña el cristianismo, es un ser especialmente hecho a imagen de Dios y que tiene que ver últimamente con Dios mismo[86]. Por ello, «lo individual es la categoría del espíritu, del despertar espiritual»[87]. La salvación que predica el cristianismo «consiste justamente en devenir espíritu, en ser salvados del género. Mas devenir espíritu es devenir individuo singular»[88].

Por ello Kierkegaard veía con razón en la categoría de individuo su categoría más propia. Como escribe enfáticamente en un pasaje del *Diario*: «Si hubiera de pedir un epitafio para mi tumba, sólo pediría éste: "ese individuo", aunque tal categoría no sea por ahora comprendida. Más tarde lo será. Con la categoría de individuo, cuando todo se reducía aquí a amontonar sistemas, yo apunté polémicamente al sistema y ya no se habla más de ello. A esta categoría va ligada mi posible importancia histórica... El individuo es y será el ancla que ha de detener la confusión panteísta»[89]. En la categoría de individuo reside, en efecto, la causa de la existencia contra la multitud: si la multitud logra pasar por este nuevo paso de las Termópilas, por el desfiladero de la individualidad, está salvada[90]. En la categoría de individuo reside también la causa de la subjetividad, ya que, si en la multitud está la falsedad, hasta el punto de que, aunque cada uno de sus miembros poseyera para sí y en silencio la verdad, al reunirse en multitud surgiría al punto la mentira, en el individuo, al contrario, está la verdad[91]. Finalmente, en la categoría de individuo reside la causa del cristianismo. «Lo individual es la decisiva categoría cristiana y será también decisiva para el futuro del cristianismo»[92]. Mientras haya individuos, habrá también cristianos. Sócrates usó la categoría de individuo para disolver el paganismo. Ahora hay que usarla para construir sobre ella el cristianismo. No es la categoría del misionero entre infieles, sino del misionero en la cristiandad que no trata de hacer nuevos cristianos, sino de que los cristianos lleguen a serlo. Como anota Sören en el *Diario*: «A cada hombre

86. Kierkegaard subraya, con todo, que ser de este modo individuo es una cosa tremendamente exigente: por eso la astucia de los hombres se ha ocupado de dar la vuelta a una posición tan incómoda y de perderse de nuevo en el género. «Es demasiado evidente que ser bestias es la situación más cómoda. Entonces uno está completamente dispensado de unos esfuerzos que en el día de hoy han de parecer a los hombres una fabulosa chifladura, a saber, referirse a Dios de un modo tan personal que se pueda decir que Dios "justifica" a alguien» (cf. *Diario*, ibid., p. 235).

87. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Beilage: Der Einzelne*, p. 115.

88. *Diario*, 1854, XI[1] A 518 (F, vol. III, p. 241).

89. *Diario*, 1849, VIII A 482 (F, vol. I, p. 393).

90. Cf. ibid.

91. Cf. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Beilage: Der Einzelne*, p. 100s.

92. Ibid., p. 115.

que pueda atraer a la categoría de individuo me empeño en hacerlo cristiano; mejor dicho, como uno no puede hacer esto con otro, le aseguro que lo será. Como individuo está solo en el mundo entero, solo en presencia de Dios y por cierto que entonces no le costará la obediencia»[93].

Ahora bien, es aquí donde el principio del individuo enlaza con lo que Sören denomina lo humano común o general, en el sentido de que este supremo vértice de la libertad, por el que el hombre deviene individuo y que consiste en la elección de Dios, está al alcance de todo hombre. A este respecto no hay diferencia entre una sirvienta y un profesor de filosofía. Al contrario, mientras el «hombre común» hace esta elección sin demasiados embrollos, los profesores, hinchados de sí mismos y de su saber, difícilmente la alcanzan[94].

4. Los tres estadios en el camino de la vida

La pregunta que se le plantea ahora a Kierkegaard es clara: ¿cómo llegar a ser individuo?, o, equivalentemente, ¿cómo llegar a ser cristiano? La respuesta se encuentra, entre otras partes, en *Estadios en el camino de la vida*, una obra en la que Sören esboza las tres etapas o formas de vida, por las que pasa el hombre en vías de realización: los famosos estadios estético, ético y religioso.

a) *Estadio estético*

El estadio estético presenta la forma de vida del hombre que está bajo el señorío de la αἴσθησις, es decir, de la *impresión sensible*. El esteta es, pues, el hombre que vive a flor de piel, el cazador de sensaciones que se vuelca sin límites en la inmediatez, en el instante huidizo e irrepetible en lo que tiene de interesante o placentero, el hedonista que ordena su existencia al placer y al goce en toda su casi infinita gama de posibilidades, desde el goce de la vida hasta el goce de sí mismo. Su principal prototipo es el clásico Don Juan, al que Sören conocía y admiraba a través de la ópera homónima de Mozart y al que corresponde en su obra el nuevo Juan romántico del *Diario de un seductor*, el hombre que juega con la vida, con la suya y con la de la mujer a la que seduce. El Juan kierkegaardiano no es un seductor vulgar. Está armado de reflexión e imaginación, dos instrumentos que, como

93. *Diario*, 1847, VIII A 482 (F, vol. I, p. 393). Cf. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Beilage: Der Einzelne*, p. 117s.

94. Cf. C. Fabro, *Kierkegaard, S.A.*, o.c. p. 750.

espada de dos filos, primero abren el camino que conduce al goce espiritual más refinado, pero que se vuelven luego contra el que los utilizó. Junto a estas dos versiones del mito de Don Juan, Kierkegaard introduce también como prototipos del esteta a Fausto y al judío errante. Fausto es el Don Juan moderno que asocia la búsqueda del placer al placer de la duda. Asaverus, el judío errante, encarna el estado de ánimo que caracteriza al estadio estético: la desesperación.

¿Cómo determinar más exactamente la existencia estética? Kierkegaard define lo estético en el hombre como «aquello por lo cual él es inmediatamente lo que es, en contraposición a lo ético que es aquello por lo cual el hombre llega a ser lo que llega a ser»[95]. En efecto, el que vive estéticamente no deviene: se desarrolla con necesidad y no con libertad. Su alma es como un terreno donde florecen toda clase de plantas: todas tienen igual derecho a desarrollarse. En su elección no hay diferencias absolutas: el bien y el mal, sino sólo relativas: el más y el menos. Si fuera posible imaginar que un hombre viva sin entrar en contacto con la ética, podría decir: en mi naturaleza tengo disposiciones para ser un Don Juan, un Fausto o un jefe de bandoleros; perfeccionaré esta disposición para que este germen depositado en mí se desarrolle en su integridad. Si hay desarrollo en el hombre estético, es un desarrollo parecido al de una planta: aunque el individuo se transforme, se transforma en lo que ya es[96].

La existencia estética conduce inevitablemente al fracaso. El esteta es en el fondo un desgraciado. Vive en el instante, buscando ansiosamente una sensación que se le escapa, dejándole perpetuamente vacío. Todo está suprimido salvo el presente. ¿Por qué maravillarse entonces, si uno se pierde en la perpetua angustia de perderlo? En lo hondo del esteta ronda la desesperación. El esteta es, lo sepa o no, un desesperado. El toque está ahora en darse cuenta ahora de la desesperación y desesperar de verdad. Por eso el único consejo que cabe dar al esteta es: ¡desespera![97] Desesperar no es lo mismo que dudar. La duda es la desesperación del espíritu. La desesperación, en cambio, es la duda de la personalidad. En la duda puedo ser tan impersonal como se quiera; en la desesperación no, puesto que ella pone en juego no sólo la inteligencia, sino toda la persona. Por eso el que se da cuenta de que es un desesperado, no tiene otra salida sino desesperar de verdad. La razón por la que un desesperado, colmada la duda, se sobrepone, es porque en el fondo no quería desesperar. Cuando se desespera de verdad, se ha sobrepasado la desesperación. «Elige pues la desesperación –escribe Sören–; la desesperación misma es una elección, ya que se puede dudar sin

95. *Entweder-Oder*, vol. II, p. 190.
96. Cf. ibíd., p. 240.
97. Cf. ibíd., p. 221.

elegir, pero no se puede desesperar sin elegir. Desesperándose uno se elige de nuevo, se elige a sí mismo, no en la propia inmediatez, como individuo accidental, sino que se elige a sí mismo en la propia validez eterna»[98].

b) *Estadio ético*

La esfera ética nace propiamente con esta *elección*. Ella implica una estabilidad y una continuidad que la vida estética, como búsqueda incesante de la variedad, excluía de sí misma. En la vida ética el hombre entra en contacto con lo general y renuncia a ser una excepción. Ya no anda, como antes, a la caza de experiencias y sensaciones, sino que ordena su vida al cumplimiento del deber. Por ello el prototipo de la esfera ética es el marido, el hombre que encuentra su satisfacción colmada en la familia y en el trabajo cotidiano.

Ahora bien, a diferencia del hombre estético que era lo que era, el hombre ético no es, sino que deviene. En su personalidad se encuentra una diferencia absoluta, la que existe entre el bien y el mal, y aunque en ocasiones da de bruces con el mal, sabe que éste debe ceder y el bien manifestarse. Por eso la elección está en el centro de la existencia ética. Allí donde en sentido estricto se trata de un «o lo uno o lo otro», allí interviene la ética, ya que el único «o lo uno o lo otro» absoluto es la elección entre el bien y el mal y esta elección es absolutamente ética[99]. En cierto sentido se trata en la ética menos de elegir entre querer el bien o el mal que de elegir querer. Pues el que elige éticamente, aunque elija el mal, entra en relación con lo absoluto, aunque sea de manera negativa, y ya no puede salvarse, si no cambia esta relación negativa en otra positiva. Por eso lo que más importa en la elección no es tanto elegir lo justo, cuanto la pasión y la energía con que se elige: la elección misma, ese bautismo de la voluntad, por la que ésta se incorpora a la ética. La estética no era el mal sino la indiferencia: la elección constituye la ética. En último término se puede vivir o estética o éticamente. «El que vive estéticamente no elige. Y el que, después de haber comprendido lo ético, elige el mal no vive estéticamente, sino que peca y se encuentra bajo determinaciones éticas, por mucho que su conducta deba ser calificada de no ética»[100].

En el tránsito del estadio estético al ético corresponde también un papel importante, junto a la elección, al concepto de *repetición*. Es estético mecerse en impresiones y estados de ánimo siempre nuevos y cambiantes;

98. Ibíd., p. 224.
99. Ibíd., p. 177.
100. Ibíd., p. 179.

es ético volver con fidelidad y de todo corazón a la misma cosa. Por ello la repetición es la consigna de toda disposición ética. La repetición no sólo desempeña un papel en la génesis de la decisión, sino que interviene también en el paso de la decisión a la acción. En la decisión he anticipado una acción posible, una acción ideal; pero entonces lo que importa es ver si puedo convertir lo posible en realidad, ya que la realidad no es más que una repetición de lo contenido en la posibilidad. La repetición interviene otra vez cuando he ejecutado victoriosamente mi decisión. Y así lo que importa en el momento del triunfo es no olvidarnos de hacer valer lo conquistado, de continuar lo ejecutado. El carácter no consiste tanto en vencer cuanto en sostenerse después de haber vencido, en mantenerse en el carácter. Kierkegaard contrapone el punto de vista de la repetición con el de la esperanza y del recuerdo. Cuando se ha doblado el cabo de la vida, debe saberse si se tiene valor para comprender que la vida es una repetición, si se tiene gusto en alegrarse en ella. Se tiene que ser joven para vivir en la esperanza o en el recuerdo, pero se necesita ánimo esforzado para querer la repetición. «Quien se contenta con esperar es cobarde; quien únicamente quiere recordar es sensual; pero quien ama la repetición es un hombre; y cuanto más profundamente ha sabido hacerla clara a sus ojos, tanto más profundamente hombre es él»[101].

La esfera ética se manifiesta en todo como un estadio intermedio. Hay que pasar por ella, pero sin que uno pueda detenerse en ella. Por la vida ética el hombre se elige a sí mismo y por su elección no puede renunciar a nada de lo que él ha llegado a ser, ni siquiera a los aspectos más turbios y sombríos de su personalidad. Entonces, al reconocerse en estos aspectos, se arrepiente. El arrepentimiento es, pues, la última palabra de la existencia ética, pero también la prueba de su insuficiencia y, por ende, de la necesidad de un nuevo estadio en el camino de la vida: el religioso. El arrepentimiento consuma la existencia ética y, consumándola, la suprime. Sin embargo no hay continuidad entre la vida ética y la religiosa, existe entre ambas un abismo más profundo que el que existía entre la estética y la ética. Kierkegaard aclara este punto a la luz del caso de Abraham.

En el estadio ético el hombre está sujeto al imperativo del deber, de la ley moral, en la que hay siempre un momento de universalidad. Lo moral es como tal lo general, lo que vale para todos y cada uno. El hombre moral tiene su *telos* en lo general. Si reivindica su individualidad frente a lo general, peca y sólo reconociendo su culpa se reconcilia de nuevo con lo general; y si una vez dentro de lo general, reclama su individualidad, cae

101. *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie* (GW, t. V-VI), p. 4. Cf. H. Höffding, *S. Kierkegaard*, p. 137ss.

en la tentación, de la que sólo sale si por el arrepentimiento se entrega de nuevo a lo general[102]. Ahora bien, no es raro que en casos excepcionales surja un conflicto entre lo general y la excepción, una situación que coloca al hombre en el límite de la angustia. Éste es el caso de Abraham, requerido por Dios a que le sacrificara su hijo Isaac (Gén 22,1-14)[103]. Kierkegaard lo hace objeto de apasionadas meditaciones en su *Diario*[104] y le dedica una obra excepcional, lírico-dialéctica, la más bella y la más rigurosa que ha salido jamás de su pluma: *Temor y temblor*.

Ahora bien, ¿qué significa el caso de Abraham? Significa nada más y nada menos que la «suspensión» de la ley moral. Abraham, en efecto, se coloca frente a lo general, pero no como subordinado, sino como superior. Abraham posee un *telos* propio más allá de lo general, ante el que «suspende» el estado moral. Entre su conducta y lo general no existe una relación diferente a la de haber superado lo general[105]. Naturalmente el caso de Abraham sólo tiene sentido desde la dimensión religiosa. Desde una ética cerrada a lo religioso deviene un radical sinsentido. Buena prueba de ello son las reflexiones que le dedicó Kant en *El conflicto de las facultades*. A la pregunta sobre qué debía hacer Abraham, cuando Dios le pide que le sacrifique su único hijo, Kant responde sin vacilar: «Abraham hubiera debido contestar a esa voz supuestamente divina, aunque resonara procedente del cielo: Es completamente seguro que no debo matar a mi buen hijo; pero de que tú que me apareces seas Dios ni estoy seguro ni puedo llegar a estarlo»[106]. Kant expresa con claridad meridiana el punto de vista absoluto de la ética. Para la mera concepción ética el caso de Abraham no existe. Abraham es sencillamente un fanático o un asesino de intención. Pero este punto de vista constituye la prueba de la incapacidad de la ética para comprender lo religioso. El hombre ético, según Kant, se acerca a Dios en la medida en que obedece a la ley moral. La ética ha devenido aquí un absoluto. En el fondo no hay otro deber que el deber de obedecer a la ley moral. Kierkegaard, en cambio, reivindica frente a esta ética autónoma el deber absoluto de obedecer a Dios. Apela a Abraham como al ejemplo de

102. Cf. *Furcht und Zittern* (GW, t. IV) p. 57.

103. Esta célebre narración, denominada vulgarmente «sacrificio de Abraham», se atribuye comúnmente a la escuela «elohista» (cuyas características, junto al uso del nombre común *Elohim* para designar a Dios, son el estilo sobrio y la moral exigente), pero reúne elementos de la tradición «yahvista» (cuyas características, además del uso del nombre divino de *Yahveh*, son un estilo vivo y pintoresco y las expresiones figuradas y antropomórficas que utiliza para hablar de Dios); ha de situarse en un contexto religioso, en el que estaban en uso (en los pueblos que rodeaban a Israel) los sacrificios humanos. El relato, pues, incluye, la condenación, reiteradamente pronunciada por los profetas, de los sacrificios infantiles en Israel, y añade una lección espiritual más elevada: el ejemplo de la fe de Abraham que halla aquí su punto culminante.

104. Cf. *Diario*, 1852, X^4 A 338 (F, vol. II, p. 532s); X^4 A 357 (F, vol. II, p. 538); X^4 A 458 (F, vol. II, p. 555); 1853, X^5 A 152 (F, vol. III, p. 50s). Kierkegaard presenta en estos fragmentos una serie de variaciones (en ocasiones impresionantes) sobre un tema, en el que ve el secreto de su vida.

105. Cf. *Furcht und Zittern*, p. 57ss.

106. Cf. *Der Streit der Fakultäten* (Ac B, vol. VII) p. 63 nota.

un deber basado exclusivamente en Dios y no en el carácter universal de la ley moral. Abraham está obligado por encima de todo a obedecer a Dios. Su situación es paradójica. Y esta paradoja se expresa diciendo que, si desde el punto de vista moral quiso matar a Isaac, desde el punto de vista religioso lo quiso sacrificar. En esta contradicción reside la angustia. Sin embargo sin ella Abraham no sería el hombre que fue[107].

El caso de Abraham no tiene, pues, solución en el plano de la ética. Estamos en presencia de la paradoja. «O bien el individuo como tal puede estar en relación absoluta con el absoluto y, en este caso, la moral no es lo supremo, o Abraham está perdido»[108]. Kierkegaard no piensa en perder a Abraham. Al contrario, su caso demuestra la insuficiencia de la ética. El mismo pensador que acaba de cantar con entusiasmo la grandeza de la existencia ética, quiere mostrar ahora su limitación. La ética es lo general: integración del individuo en lo universal, traducción de la interioridad en términos exteriores. Ahora bien, esto no siempre es posible. Existe una interioridad irreductible a la exterioridad, existe el secreto, existe la vocación personal, existe una llamada a lo estrictamente individual que, sin embargo, no tiene nada que ver con el pecado y que, por tanto, coloca al individuo por encima de la esfera de la ética. Ante esta exigencia no hay regla general que valga. El individuo se encuentra solo con su conciencia y con su decisión como Abraham, cara a cara con Dios. Por eso, en estos casos extremos, no hay otra justificación para la decisión que la obediencia a Dios, un Dios que es la regla de lo individual, la excepción absoluta, el absolutamente otro que justifica todas las excepciones[109]. Existe, pues, una suspensión teológica de la ética, porque y en cuanto existe la posibilidad de una relación absoluta con el Absoluto. En esta relación personal con Dios el mismo individuo que estaba ordinariamente subordinado a lo universal, le es ahora superior. Abraham no es un asesino, porque es un creyente. Su situación es tan paradójica que la antigua prohibición se convierte en deber y el precepto en tentación. Por eso su conducta es incomprensible dentro de la ética. Por eso Abraham no puede justificarse, ni siquiera ante su propio hijo. No puede decir nada, ya que al hablar tendría que acogerse a la mediación de lo general. Hablando no podría hacerse comprender, ya que podría decirlo todo excepto la única cosa que importa. Y ésta sólo él la sabe y no puede decirla a otro. Por eso prefiere callarse. Piensa, comenta Kierkegaard, es mejor que Isaac me tome por un asesino que no que reniegue de Dios. Por eso es imposible superar a Abraham. Lo ético queda atrás: ante él se abre un nuevo estadio, el religioso[110].

107. Cf. *Furcht und Zittern*, p. 74ss. 108. Ibid., p. 24. Cf. también ibid., p. 59ss.
109. Cf. M. Thust, *S. Kierkegaard, der Dichter des Religiösen*, Munich 1931. Cf. también J. Wahl, *Introduction* a *Crainte et tremblement*, Paris 1946, p. Vss.

En apariencia, Kierkegaard ha sacado literalmente las cosas de quicio. Incluso para un pensador tan hondamente teológico como Tomás de Aquino las cosas no son buenas o malas porque Dios las mande o las prohíba, sino que Dios las manda o las prohíbe porque son en sí mismas buenas o malas, por más que, en definitiva, la norma última de la bondad o de la maldad sea Dios mismo, como creador de la naturaleza. En otras palabras, la moralidad no depende de la voluntad de Dios, sino de la naturaleza de las cosas que él mismo ha creado. De ahí que Dios no pueda contradecirse a sí mismo, declarando bueno lo que en sí mismo es malo[111]. Ahora bien, aunque sus formulaciones paradójicas parecen a veces apuntarlo, no hay que hacer de Kierkegaard un voluntarista teológico, ni mucho menos un inmoralista a lo divino. Él no quiere negar el valor de la ley moral, sino sólo subordinarla al deber absoluto del hombre de ordenarse a Dios. Ante este deber absoluto para con el absoluto la moral se convierte en lo relativo. «La paradoja de la fe consiste precisamente en que el individuo es superior a lo general, de manera que el individuo determina su relación con lo general por su referencia al absoluto y no su referencia al absoluto por su relación con lo general»[112]. Kierkegaard invierte, pues, la relación existente en la moral kantiana entre lo moral y lo religioso. En Kant el hombre moral relacionaba también el deber con Dios, pero de suerte que lo religioso se subordinaba a lo ético. Ahora sucede lo contrario: lo ético se subordina a lo religioso. Por ello Kierkegaard critica la moral kantiana como una ilusión y una cosa poco seria, a la manera de los latigazos que Sancho Panza se propinaba por sí mismo sobre sus propias espaldas[113]. Lo que Kierkegaard rechaza es sólo una moral autónoma o inmanente, al modo de Kant o de Hegel. La moral surge de la relación esencial del hombre con Dios. No se trata, pues, de «abolirla», sino de «suspenderla» como autosuficiente y encerrada en sí misma y de abrirla al mismo tiempo a Dios como a su verdadero fundamento. En definitiva, la moral no es lo absoluto. El auténtico absoluto es sólo Dios, ante cuya presencia se realiza el deber moral.

c) *Estadio religioso*

De este modo llega Kierkegaard a la categoría central del estadio religioso: el *estar ante Dios*. La presencia de Dios domina entonces la

110. Cf. *Furcht und Zittern*, p. 129ss.
111. Cf. *S.Th.* I-II, q. 71, a. 2, c y ad 4.
112. *Furcht und Zittern*, p. 76.
113. Cf. *Diario*, 1850, X^2 A 396 (F, vol. II, p. 318).

existencia humana. «La medida del yo es aquello ante lo cual el yo es lo que es»[114]. Estar ante Dios es, pues, dejar que él sea mi medida. ¡Qué rango infinito no adquiere el yo cuando Dios se convierte en su medida! Lo religioso se distingue pues de lo ético en el hecho de que allí el individuo sólo tiene que ver con su propia realidad, mientras que aquí es requerido por otra realidad que la suya[115]. Surge así el problema de la relación entre finitud e infinitud, entre el fin absoluto que es Dios y los fines relativos que se dan en el mundo. Kierkegaard distingue a este respecto dos tipos de religiosidad, en estrecha relación con el doble movimiento de la fe, del que hablaremos más adelante, y que denomina respectivamente religiosidad *A* y religiosidad *B*. En la religiosidad *A* el individuo está en relación con Dios como el fondo absoluto de la existencia, presente en todas partes. En la religiosidad *B*, en cambio, Dios ha aparecido en el tiempo bajo un figura histórica, como un hombre concreto que sufrió pasión y muerte, y el individuo entra en relación con ese «Dios en el tiempo». La religiosidad *A* se mantiene dentro del ámbito de lo asequible al hombre natural y puede vivirse en el seno del paganismo. Es una religiosidad puramente dialéctica que corresponde, en opinión de Kierkegaard, a la actitud religiosa de un Sócrates. La religiosidad *B* desborda el ámbito de lo asequible al hombre natural. Es una religiosidad dialéctico-paradójica que coincide con la fe cristiana[116].

Entre la religiosidad *A* y la religiosidad *B* hay un salto cualitativo. Para entrar en ella hay que pasar por la paradoja de la fe en Cristo, que instala al individuo en la existencia cristiana. Dios es entonces un Dios singular que habla al hombre singular, no a la humanidad en general, sino a este individuo concreto, a esta persona irrepetible, insustituible y única. Surge así un diálogo misterioso entre Dios y el hombre. La llamada de Dios se realiza en cada instante y es la expresión del diálogo creador por el que Dios llama continuamente al hombre a la existencia. En estricta correspondencia, la respuesta del hombre ha de ser también actual, ha de realizarse en cada instante, en un continuado abrirse a la llamada de Dios. Con ello el camino de interioridad ha sido consumado: el hombre se ha convertido en un existente decidido y libre, arraigado subjetivamente en aquella verdad por la que se puede vivir y morir, hecho decididamente un individuo que vive desde su más íntima intimidad –*solus cum Solo*– en la presencia de Dios.

114. *Die Krankheit zum Tode*, p. 78 (R, p. 156).
115. Cf. ibid.
116. Cf. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, p. 266ss.

5. De la angustia a la fe

¿Cómo se lleva a cabo el tránsito de un estadio a otro? Por el camino de la angustia y de la desesperación que Kierkegaard ha descrito respectivamente en dos obras clásicas: *Sobre el concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*. Es fundamental subrayar ante todo que el tránsito no se hace teorética sino vitalmente, y parte, por tanto, de una conmoción existencial que sacude al hombre en su propio ser, lo arranca violentamente con la fuerza elemental de un vendaval del mundo aparentemente sólido, en que había vivido, y lo coloca solitariamente ante su propia posibilidad y decisión libre. Éste es precisamente el estado peculiar de la *angustia*. Kierkegaard distingue cuidadosamente entre angustia y miedo[117]. El miedo surge ante el peligro o la amenaza de perder un bien particular y concreto. En la angustia, en cambio, no es algo particular lo que está amenazado, sino todo, la totalidad del hombre, su misma existencia que se manifiesta como expuesta a la nada. En una palabra la angustia no es como el miedo, una experiencia «física», sino «meta-física» o, si se prefiere, «meta-psicológica»: de ahí su relación con la *nada*. Como observa Sören, la angustia es una categoría del espíritu, pero del espíritu inmediato, del espíritu que no es todavía real, sino que *sueña*, que *proyecta* su propia realidad, una realidad que es nada. El espíritu libra un extraño combate en el que no hay nada contra lo que luchar. «¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia... En el estado de vigilia aparece la diferencia entre yo mismo y todo lo demás mío: al dormirse esa diferencia queda suspendida y, soñando, se convierte en una sugerencia de la nada. Así la realidad del espíritu se presenta como una figura que incita su propia posibilidad, pero que desaparece tan pronto como le vas a echar la mano encima, quedando sólo una nada que no puede más que angustiar»[118]. «La angustia y la nada son siempre correspondientes entre sí. La angustia queda eliminada, tan pronto como aparece de veras la *realidad* de la libertad y del espíritu»[119]. Por eso el lenguaje corriente habla con mucha exactitud de «angustiarse por nada»[120]. Y por eso una vez pasada la angustia la gente se reconforta diciendo: no era nada. No era nada y, sin embargo, era el hombre entero el que se angustiaba.

La angustia, en efecto, no es «angustia por algo externo, por algo que esté fuera del hombre, sino que el hombre mismo es la fuente de su

117. Cf. *Der Begriff Angst* (GW, t. XI-XII), p. 40 (R, p. 91).
118. Ibid., p. 40 (R, p. 90s).
119. Ibid., p. 99 (R, p. 182).
120. Ibid., p. 41 (R, p. 92).

angustia»[121]. Kierkegaard lo explica en función de dos estructuras fundamentales del ser humano: la *posibilidad* y la *libertad*. La angustia es el estado engendrado en el hombre por la posibilidad que le constituye. Por ello no se refiere a nada en concreto: es el puro sentimiento de la posibilidad. La angustia está ligada a lo que el individuo no es, pero puede llegar a ser. Por eso sólo surge ante el *futuro* –como posibilidad de lo eterno, es decir, de la libertad– y no ante el pasado. Lo posible y lo futuro están estrechamente interrelacionados. «Lo posible corresponde por completo al futuro. Lo posible es para la libertad lo futuro y lo futuro es para el tiempo lo posible. A ambas cosas corresponde en la vida individual la angustia. De ahí que con un lenguaje exacto y correcto se enlace la angustia con el futuro. A veces, desde luego, solemos también decir que nos angustiamos del pasado. Esto parece contradecir lo anterior. Pero si se mira mejor veremos que, al hablar así, lo único que hacemos es enfocar de un modo u otro el futuro. Para que el pasado me cause angustia es necesario que esté en una relación de posibilidad conmigo. Si me angustio por una desgracia pasada no es precisamente en cuanto pasada, sino en cuanto puede repetirse, es decir, hacerse futura. Si tengo angustia por una mala acción pasada, entonces es que no la he relacionado esencialmente conmigo en cuanto pasada, sino que hay algo en mi vida que de una manera más o menos subrepticia le impide ser pasada. Pues si realmente fuese pasada, entonces yo no podría angustiarme, sino sólo arrepentirme»[122]. Y así Sören contrapone las palabras de Jesús que más impresionaban a Lutero: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46) a las que más le impresionaban a él: «Lo que has de hacer, hazlo pronto» (Jn 13,28). En aquéllas Jesús expresaba su dolor por lo que sucedía, en éstas su angustia por lo que iba a suceder[123].

Como sentimiento de la pura posibilidad la angustia se relaciona también con la libertad. «La angustia es la *posibilidad de la libertad*»[124]. Más exactamente, la angustia «es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad»[125]. La angustia es el estado que precede a la caída de la libertad en la culpa, hallándose tan cerca de ella, tan angustiosamente cerca de ella, que ya no podría estarlo más[126]. La culpa, en efecto, es lo contrario de la libertad. Por ello la libertad teme a la culpa, lo que no quiere decir que tema reconocerse culpable, sino que teme hacerse culpable. «La relación de la libertad con la culpa es la angustia, ya que la libertad

121. Ibíd., p. 161 (R, p. 279).
122. Ibíd., p. 93 (R, p. 173).
123. Cf. ibíd., p. 161 (R, p. 279s).
124. Ibíd., p. 160 (R, p. 280).
125. Ibíd., p. 40 (R, p. 91).
126. Cf. ibíd., p. 94 (R, p. 174).

y la culpa son todavía una posibilidad. Pero en el momento en que la libertad clava los ojos en sí misma de ese modo tan característico suyo, es decir, con toda su pasión y su más ardiente deseo, no queriendo por nada del mundo que se le acerque la culpa, que le empañe ni siquiera un polvillo de ella, en ese mismo momento y sin que lo pueda evitar la encontramos mirando también de hito en hito la culpa y ese su mirar constituye la ambigüedad de la angustia»[127]. Por eso Kierkegaard compara la angustia con el vértigo. La causa de ello está tanto en sus ojos como en el abismo. ¡Si él no hubiera mirado hacia abajo! «Así es la angustia el vértigo de la libertad, un vértigo que surge cuando la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose a la finitud para sostenerse. En ese vértigo la libertad cae desmayada y cuando se incorpora de nuevo ve que es culpable»[128]. Y así como en el vértigo se unen el miedo a caer y la atracción del abismo, así también en la angustia. Sören la caracteriza en este sentido como «una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad»[129]. La culpabilidad que se hace culpable en medio de la angustia es ambigua hasta más no poder, ya que la angustia se halla respecto de la culpa en una actitud dialéctica de «antipatía simpática» y de «simpatía antipática»[130]. El salto cualitativo de la libertad está lejos de toda ambigüedad. Pero el tránsito de la inocencia a la culpa, desde el punto de vista psicológico, es extrañamente ambiguo. «Porque no fue él mismo, sino que fue la angustia, un poder extraño, el que hizo presa en él; no fue él mismo, fue un poder que él no amaba, un poder que le llenaba de angustia... y, no obstante, él es indudablemente culpable, ya que sucumbió a la angustia, amándola al mismo tiempo que la temía»[131]. Sin embargo, tan cierto como que el hombre se angustia es el hecho de que la angustia hace al hombre. «El hombre no podría angustiarse si fuese una bestia o un ángel. Pero es una síntesis y por eso puede angustiarse. Es más, tanto más perfecto es el hombre, cuanto mayor es la profundidad de su angustia»[132].

En definitiva, la angustia reside en el hecho de que el hombre, como libertad finita, se encuentra ante un deber ser que es incapaz de realizar. En vez de poder empezar en cada instante lo que la ética con su exigencia infinita le pide, el hombre se halla en la situación de no poder empezar, se relaciona consigo mismo no como posibilidad hacia la realidad, sino como imposibilidad. En la angustia la libertad se experimenta como *libertad atada*. En efecto, la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir lo bueno

127. Ibíd., p. 112 (R, p. 201).
128. Ibíd., p. 60s (R, p. 123).
129. Ibíd., p. 61 (R, p. 123).
130. Cf. ibíd., p. 40 (R, p. 91).
131. Ibíd., p. 41 (R, p. 92s).
132. Ibíd., p. 161 (R, p. 279).

o lo malo. «La posibilidad de la libertad consiste en *poder*. En un sistema lógico es demasiado fácil decir que la posibilidad pasa a ser realidad. En cambio, en la misma realidad ya no es tan fácil y necesitamos echar mano de una categoría intermedia. Esta categoría es la angustia, la cual está tan lejos de explicar el salto cualitativo, como de justificarlo éticamente. La angustia no es una categoría de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad. La angustia es una libertad atada; en ella la libertad no es libre en sí misma, sino que está atada, atada no por la necesidad, sino por sí misma»[133]. Esta paradójica idea de la libertad atada hay que entenderla seguramente desde la dialéctica paulina de libertad y gracia. «No me explico mi proceder: porque querer el bien está en mi mano, mas el ponerlo por obra, no. Porque no es el bien que quiero lo que yo hago. Hago precisamente el mal que no quiero... ¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por Jesucristo Señor nuestro» (Rom 7,15-25). Desde el punto de vista cristiano no existe una libertad emancipada de la gracia. Allí donde está en juego la suprema decisión cara a Dios y a su reino, no es posible gozarse previamente en el propio poder y luego, apoyándose en él, pasar al hacer. Sólo se puede obrar desde la propia impotencia, saltar frente a la angustia que se siente ante el salto, porque esta impotencia y este salto, por mucho que no podamos experimentarlo con anterioridad, están sostenidos por la gracia de Dios que libera la libertad para la acción.

Si a través de la experiencia de la posibilidad y de la libertad atada la angustia se refiere en último término a situaciones y ataduras del hombre con el mundo, la *desesperación* tiene que ver con la realidad misma del hombre: la relación consigo mismo que constituye su existencia. A primera vista parecería que el desesperado desespera de algo. Pero desesperar de algo no es todavía la auténtica desesperación. Es sólo el primer síntoma de una enfermedad que aún no se ha declarado. Una vez declarada la desesperación, el desesperado desespera de sí mismo. «Mientras el hombre desesperaba de algo, lo que propiamente hacía no era otra cosa que desesperar de sí mismo; y lo que ahora quiere es deshacerse de sí mismo»[134]. Por eso Kierkegaard define la desesperación como la pasión de devorarse a sí mismo sin la capacidad de hacerlo. La raíz de esta contradicción reside en la estructura de la existencia humana. La existencia, como ya sabemos, es una relación que, relacionándose consigo misma, se relaciona con otro, con Dios como con el autor de la relación. Pues bien, en la desesperación esta autorreferencia, desligada de su fundamento, se manifiesta como un

133. Ibid., p. 48 (R, p. 102).
134. *Die Krankheit zum Tode*, p. 15 (R, p. 57).

círculo sin sentido, que Kierkegaard expresa con la conocida imagen bíblica del fuego que no consume y del gusano que no muere.

Por eso Kierkegaard concibe la desesperación como una «enfermedad» del espíritu y precisamente como la «enfermedad mortal». Si la angustia tenía que ver con la posibilidad de la culpa, del fallo de la libertad, la desesperación enlaza con la definitividad que constituye al pecado en su acepción teológica más fuerte, como ofensa de Dios. El pecador ha pretendido romper la relación con Dios que se inscribe en la relación consigo mismo que le constituye como hombre. Se ha rebelado contra el modo más alto y más propio de su existencia, que es el estar delante de Dios, y lo ha convertido en un estar contra Dios. La consecuencia es un querer deshacerse de sí mismo que se expresa en esta doble fórmula: querer uno desesperadamente ser sí mismo o no querer ser sí mismo. Estas dos fórmulas se resuelven la una en la otra. En efecto, el yo que el desesperado desesperadamente quiere ser es un yo que él no es, ya que querer ser el yo que uno es en verdad es cabalmente todo lo contrario de la desesperación, es lo que Sören denominará la fe. Al desesperado el camino se le cierra, pues, por ambos lados. Ni puede ser el yo autónomo y autosuficiente que él quiere ser ni puede dejar de ser el yo heterónomo y dependiente que de hecho es. Lo que él desesperadamente quiere, observa Kierkegaard, «no es sino desligar su yo del poder que lo fundamenta. Pero en esto fracasa inevitablemente, porque, pese a todos los esfuerzos de la desesperación, aquel poder es más fuerte que él y le constriñe a ser el yo que él no quiere ser... Ser ese yo que él quiere ser habría constituido para él las delicias de su vida, pero estar constreñido a ser un yo que él no quiere ser constituye su verdadero tormento. Se podría demostrar lo eterno que hay en el hombre por la imposibilidad de que la desesperación destruya su propio yo, imposibilidad en la que estriba precisamente el suplicio contradictorio de la desesperación. Si no hubiera nada eterno en nosotros, nos sería imposible desesperarnos, pero si la desesperación fuese capaz de destruir nuestra alma, entonces tampoco existiría en modo alguno la desesperación»[135]. Por eso la desesperación es la «enfermedad mortal», porque es como vivir la muerte del yo en ese intento desesperado de hacerlo autosuficiente o de destruirlo. El desesperado, en un sentido radicalmente contrario al de santa Teresa, «muere porque no muere». «El desesperado es un enfermo de muerte... La muerte no es aquí el último trance de la enfermedad, sino que es incesantemente lo último. Librarse de esta enfermedad mediante la muerte es imposible, ya que aquí la enfermedad, su tormento y la misma muerte consisten cabalmente en no poder morir»[136]. Nadie puede vivir ni ha vivido jamás fuera del cristianis-

135. Ibid., p. 16s (R, p. 60).
136. Ibid., p. 17 (R, p. 61).

mo sin que sea un desesperado, ni tampoco el cristiano se librará de la desesperación a menos que haya llegado a serlo de verdad. Es pura superficialidad pensar que no se está desesperado, porque la forma más peligrosa y más corriente de la desesperación es la de ocultarse a sí mismo que se está desesperado[137].

La angustia y la desesperación aíslan. Nunca está el hombre más solo que cuando se angustia. Ahí radica, sin embargo, la función positiva de la angustia. Al conmover violentamente al hombre en su ser, al destruir en él la ilusión de lo finito, al ponerlo frente a sus propios límites, le coloca de nuevo ante el único inconmovible y le empuja hacia el salto desesperado de la fe. La angustia y la desesperación se manifiestan así en su función positiva como *camino hacia la fe*. También aquí el caso de Abraham es ejemplar. Abraham es ahora el caballero de la fe, el individuo heroico que, como el caballero de un famoso grabado de Durero, marcha solo, lejos de todos, en compañía de la muerte, a luchar con Dios. Nada ni nadie puede ayudarle, excepto su fe. Su angustia no tiene otra salida que la fe. Su situación de excepción: ¿se trata en su acción de una prueba de Dios o de una tentación?, no tiene respuesta fuera de la fe. Ahora bien, la fe es ante todo relación personal, íntima, privada con Dios. En la fe el creyente trata con Dios cara a cara y se pone íntegramente en sus manos. Por eso Abraham está dispuesto a todo: a tomar en sus manos el cuchillo y sacrificar a su propio hijo, si Dios así lo ordena, y a apartar el cuchillo de Isaac y revocar su anterior decisión, cuando Dios así se lo manda. Abraham no piensa como haría el hombre no religioso: ¿cómo puede Dios mandarme una cosa así? Pero menos todavía piensa, como pensaría cualquier hombre que no tuviera exactamente su misma fe: ¿cómo puede Dios revocar ahora su mandato? Si la primera voz era de Dios, la segunda sólo puede ser del tentador. Abraham, en cambio, no duda un instante. Cree en virtud del absurdo, y el absurdo consiste en que el mismo Dios que le ordenaba sacrificar a su hijo al instante siguiente revoca su exigencia y le ordena sacrificar un cordero[138].

Ahora bien, estos dos lados del comportamiento de Abraham encierran lo que Kierkegaard denomina el *doble movimiento* de la fe, el movimiento de lo *infinito* y el movimiento de lo *finito*, la «resignación infinita» por la que el hombre lo sacrifica todo a Dios y el «imposible posible» por el que Dios se lo devuelve todo. Bien entendido, que lo que se entiende por fe se lleva a cabo propiamente en el segundo movimiento[139]. Sören aclara su pensamiento mediante un ejemplo clásico: el del amor imposible de un joven

137. Cf. ibid., p. 18ss (R, p. 63ss).
138. Cf. *Furcht und Zittern*, p. 33s.
139. Cf. ibid., p. 36ss.

hacia una bella princesa. ¿Cómo reacciona el caballero de la resignación infinita? Ante todo no renuncia a su amor ni por toda la gloria del mundo y se convence de que este amor es la sustancia de su vida. Se dice a sí mismo que, aunque su amor le haga desgraciado, jamás podrá librarse de él. Abarca de una mirada su vida entera, recoge todos estos pensamientos que le sugieren la imposibilidad de su amor y emprende su movimiento. No se trata de olvidarlo todo, ya que habría contradicción en olvidar la sustancia de vida, mientras continúa siendo él mismo. Nuestro joven caballero no olvida nada, lo sigue recordando todo, su recuerdo es su dolor, pero en su resignación infinita se reconcilia con la vida. Su amor por la princesa pasa a ser la expresión de un amor que ha tomado un carácter religioso, un amor cuyo objeto es el Eterno, el cual si bien no le devuelve a su amada, le devuelve la paz, otorgándole la conciencia de la legitimidad de su amor bajo la forma de una eternidad que ya nada ni nadie podrá arrebatarle[140].

La resignación infinita es el peldaño anterior a la fe. Nadie alcanza la fe, si no da antes este paso previo, si no lleva a cabo el movimiento de lo infinito por el que toma conciencia de su ser eterno[141]. Pero la resignación infinita no es todavía la fe. Le falta el otro movimiento, el movimiento de lo finito que le permite alcanzar, en virtud de la fe, aquello mismo a lo que había renunciado. Consideremos, en efecto, al caballero de la fe en una situación similar a la del joven enamorado. ¿Cuál será su comportamiento? Primero obra como aquél. Renuncia infinitamente a su amor, verdadera sustancia de su vida, y se siente apaciguado en su dolor. Pero «luego acontece el milagro y lleva a cabo un movimiento más sorprendente que el anterior. Se dice a sí mismo: pese a todo, creo que puedo obtener lo que amo, aunque sea en fuerza del absurdo, ya que para Dios nada es imposible»[142]. Es necesario un gran valor humano para renunciar a toda la temporalidad con el fin de ganar la eternidad; pero, al menos, esta eternidad la adquiero y una vez en ella ya no puedo renunciar a ella sin contradecirme. Pero es necesario el coraje humilde de la paradoja para asir de nuevo toda la temporalidad en fuerza del absurdo y este coraje es el de la fe[143].

Tal es el coraje del caballero de la fe. Se ha resignado infinitamente a todo, para recobrarlo todo en virtud del absurdo. Constantemente efectúa el movimiento del infinito, pero con una precisión y una seguridad tales que obtiene sin cesar lo finito. Sin ningún cálculo humano, sólo en fuerza de su fe, Abraham recobra a Isaac después de haberlo entregado. Es la gran

140. Cf. ibíd., p. 41ss.
141. Cf. ibíd., p. 47.
142. Ibíd.
143. Cf. ibíd., p. 50.

paradoja de la fe: que uno pueda perder la razón y con ella todo lo finito, de lo que ella es la moneda de cambio, para recobrar eso mismo finito en virtud del absurdo. Por eso Sören escribirá en su *Diario*: «Si hubiera tenido fe, me hubiera quedado al lado de Regina»[144]. Porque «la fe espera también para este mundo, pero –notémoslo– en fuerza del absurdo y no de la razón humana: de otro modo sería sabiduría de la vida y no fe»[145].

Es claro que la fe de Kierkegaard no es una fe filosófica al estilo de Jaspers, sino la fe cristiana en el sentido bíblico originario de «confianza». Creer es fiarse de Dios y apoyarse en él. La teología luterana elaboró ulteriormente este sentido originario de la fe bíblica en la llamada «fe fiducial» (del latín *fidutia* = confianza), en la que lo primario es la adhesión del creyente, la certeza confiada de saberse salvado. Kierkegaard asume esta tradición luterana y la desarrolla ulteriormente en el marco de sus análisis de la angustia y la desesperación. «Por la fe entiendo aquí lo que muy acertadamente define Hegel, a saber, la certeza interior que anticipa la infinitud»[146]. Es decir, si se administran honradamente los descubrimientos de la posibilidad, entonces ésta descubrirá también las limitaciones finitas, pero idealizándolas en la forma de la infinitud y anegando al individuo en la angustia, hasta que éste finalmente las asuma en la anticipación de la fe. Y en otra fórmula complementaria: «La fe es el hecho de que el yo, en la medida en que se refiere a sí mismo, vuelto transparente a sí mismo, se apoya en el poder que lo puso en el ser»[147]. La verdad de la existencia, o sea la fe, es la autotrasparencia de una fundamentación que tiene lugar en el autocomportamiento del hombre y consiste en el fondo en saberse fundamentado por Otro[148].

La fe es, pues, la victoria que vence la angustia y la desesperación. En la fe, superada la angustia, el individuo descansa en la providencia. Por otra parte, si la desesperación estriba en que le falta a uno la relación con Dios, la fe es el restablecimiento de aquella relación. Pero esta fe victoriosa es sólo certeza interior o subjetiva que puede aliarse perfectamente con la incertidumbre objetiva. En otras palabras, en la fe se realiza plenamente el concepto kierkegaardiano de verdad subjetiva. Ahora comprendemos exactamente lo que Sören quería decir con su controvertida fórmula: la subjetividad es la verdad. Esta subjetividad que está en la verdad es la subjetividad creyente. Por ello Kierkegaard describe la situación del creyente como la de un hombre que se aguanta sobre un abismo marino de 70 000 brazas o de 10 000 pies de profundidad. «Sin riesgo no hay fe. Fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva. Si yo puedo coger a Dios objetivamente, entonces no creo; pero precisamente porque no lo puedo, por eso me es preciso creer. Y si quiero mantenerme en la fe no puedo nunca pasar por alto la incertidumbre objetiva, que yo me encuentro en la incertidumbre objetiva "sobre una masa de agua de 10 000 pies" y, sin embargo, creo»[149]. En la fe la criatura debe lanzarse en brazos del infinito, allí donde el abismo cualitativo es más profundo, como un hombre que se aguanta sobre las olas, en alta mar, «allí donde la profundidad es de 70 000 brazas. Ahora se trata de tener fe o de desesperar»[150]. Por eso lo contrario de la fe es la desesperación y de ésta sólo la fe salva.

Esta fe se realiza en el instante. Creer en Dios no significa tener de paso la certeza del absoluto, sino tenerla en cada instante. Si Dios no ocupa el lugar, está ausente. De ahí también la inmediatez de la fe: su verdadera dimensión es siempre el presente. Es cierto que la fe tiene por objeto acontecimientos históricos que tuvieron lugar en el pasado. Lo propio de la fe cristiana es que encuentra a Dios en la historia. Pero la relación del creyente con la historia no es la del historiador. El historiador reconstruye los hechos: el creyente, en cambio, se los hace presentes. El acontecimiento histórico adquiere entonces el significado existencial del «para mí». Kierkegaard expresa este carácter existencial de la fe con la categoría de la *contemporaneidad*. Obviamente no hay que interpretar esta contemporaneidad en sentido inmediato. Los contemporáneos de Cristo, en la acepción histórica de la palabra, no gozaron en su presencia de ningún privilegio: la mayor parte de ellos no fueron auténticos contemporáneos. Hacerse contemporáneo de Cristo no es ser o llegar a ser testigo ocular, sino recibir la condición, es decir la gracia, que hace posible la autopsia de la fe (en el sentido griego originario de visión con los propios ojos). En esta autopsia cualquier no contemporáneo en sentido inmediato deviene contemporáneo. Llegar a ser cristiano es, pues, llegar a hacerse contemporáneo de Cristo. Poco importa que Jesucristo haya vivido en el siglo primero de nuestra era: no por ello estaba más cerca de sus contemporáneos de lo que puede estarlo ahora del auténtico creyente[151]. Lo decisivo es el significado

144. *Diario*, 17 mayo 1843, IV A 107 (F, vol. I, p. 175).

145. *Diario*, 1843, IV A 108 (F, vol. I, p. 177). Hay que tener en cuenta que, en la concepción de Kierkegaard, «el absurdo o el obrar en fuerza del absurdo es obrar según la fe, confiando en Dios» (*Diario*, 1849, XI^1 A 66; F, vol. II, p. 119). La fe, en definitiva, «consiste en asir firmemente la posibilidad» (*Diario*, 1848, IX A 311; F, vol. II, p. 58). De lo que se trata, pues, es de dar paso a la posibilidad, incluso en el caso de que la reflexión me cierre el paso. En este caso, lo razonable sería dejar de obrar. El absurdo, en cambio, consiste en arriesgarse a obrar, confiando en Dios y poniendo el éxito o el fracaso en sus manos. Si él no lo quiere, que sea él quien lo impida (cf. *Diario*, 1848, IX A 352; F, vol. II, p. 68).

146. *Der Begriff Angst*, p. 163 (R, p. 282).

147. *Die Krankheit zum Tode*, p. 47 (R, p. 107).

148. Cf. W. Schulz, *S. K. Existenz und System*, p. 34.

149. *Unwissenschaftliche Nachschrift*, vol. I, p. 195.

150. *Diario*, 1851, X^4 A 114 (F, vol. II, p. 502).

151. *Philosophische Brocken* (GW, t. X), p. 52-68.

de su vida para mí. En este sentido, cada vez que uno llega a ser cristiano se le puede decir: «Hoy te ha nacido un Salvador»[152].

Kierkegaard canta con acentos épicos la grandeza y el riesgo que se contiene en la paradoja de la fe. El caballero de la fe no conoce el reposo, su prueba es constante, en cada instante tiene la posibilidad de mirar hacia atrás y de convertirse en estatua sin vida, como la mujer de Lot. El caballero de la fe es el individuo, únicamente el individuo, sin conexiones ni medias tintas. Ésta es su terrible situación que el débil sectario no puede soportar. Los sectarios se ensordecen mutuamente con sus gritos, para mantener así la angustia a distancia. El caballero de la fe, en cambio, en la soledad del universo, jamás oye una voz humana; camina a solas con su tremenda responsabilidad. El caballero de la fe no tiene otro apoyo que él mismo, sufre por no poder hacerse comprender, pero no siente ninguna necesidad de llegar a los otros. Es un testigo y no un maestro. Finalmente, el caballero de la fe no parece un caballero. Su soledad no significa aislamiento del mundo. Al contrario, es en el mundo donde lleva a cabo su relación absoluta con el absoluto en sus relaciones relativas con lo relativo. Y así el caballero de la fe vive de incógnito: su exterior es común y ordinario. No es un genio, ni siquiera un genio religioso. Por la noche fuma su pipa, como todo el mundo, y uno juraría que es un mantequero que está gozando de la pequeña felicidad de haber terminado su jornada[153].

En resumen, la fe substituye la desesperación por la esperanza y la angustia por la confianza en Dios, pero lleva también al hombre más allá de la razón y de toda posibilidad de comprensión. La fe comienza exactamente allí donde termina el pensamiento[154]. Para creer hay que ir más allá de la razón y mantener el espíritu fijo sobre el absurdo. Es en este sentido como Kierkegaard hace suyo el dicho de Tertuliano: *Credo quia absurdum*[155]. La fe se presenta como una paradoja y un escándalo inasimilables a la razón, pero que permite al individuo apasionado que se aferra a ella afirmar a Dios y a la vez afirmarse a sí mismo, con una fuerza proporcional a la de la paradoja que ella implica. Que la realidad del hombre sea la de un individuo solitario frente a Dios, que todo hombre, desde el más alto y poderoso al más humilde, exista delante de Dios, éste es el escándalo fudamental del cristianismo, escándalo que ninguna especulación puede hacer desaparecer o aminorar. La fe es para Kierkegaard la inversión

152. *Diario*, Navidad 1849, X⁴ A 283 (F, vol. II, p. 292).
153. Cf. *Furcht und Zittern*, p. 88ss, 36ss, 83ss.
154. Ibid. p. 56.
155. Cf. *Diario*, 3 julio 1839, II A 467 (F, vol. I, p. 101s). El influjo del dicho de Tertuliano en la concepción kierkegaardiana de la fe es patente en *Migajas filosóficas* (cf. *Philosophische Brocken*, p. 77ss, 96ss).

paradójica de la existencia. Frente a la inestabilidad radical de la existencia, constituida por lo posible, la fe se refugia en la estabilidad del principio de toda posibilidad, en Dios para quien nada es imposible. De este modo la fe se substrae a la amenaza de la posibilidad y transforma la negación, implícita en esta amenaza, en una afirmación confiada. Kierkegaard concibe la fe como una pasión, pero como la pasión más sublime por la que se hace posible lo imposible. El hombre se entrega a Dios y recibe de él a cambio aquel «imposible posible» que el mundo le niega, pero que él anhela con toda la fuerza de su ser; una pasión que le devuelve al fondo de sí mismo, donde no puede hablar ni hacerse comprender, pero donde vive su certeza íntima con una energía y una convicción tales, que todo el espectáculo del mundo no es capaz de arrebatársela.

6. El salto, la paradoja y el escándalo

El mundo de Kierkegaard está muy lejos de ser racional. Se diría que el pensador danés ha invertido la conocida ecuación hegeliana entre lo real y lo racional: lo no racional eso es real y viceversa. Sin embargo, Kierkegaard asegura frecuentemente que su pensamiento es dialéctico, pero no en el sentido hegeliano de una dialéctica del concepto, sino en el sentido nuevo de una *dialéctica de la existencia*. La existencia es devenir y este devenir, este llegar a ser, es dialéctico. Sólo que esta dialéctica no es cuantitativa, sino cualitativa, no tiene como objeto lo universal, sino lo individual. Escribe Sören en el *Diario*: «Todo depende de saber distinguir entre dialéctica cuantitativa y cualitativa. Toda lógica no es sino dialéctica cuantitativa o modal, porque para ella todo es y el todo es unidad o identidad. En el ámbito de la existencia reina, en cambio, la dialéctica cualitativa»[156]. La existencia es el movimiento de la libertad y este movimiento se rige por la oposición de los contrarios, no en el sentido de una superación de los mismos en un tercero, que es la síntesis de los otros dos, sino en el sentido de que uno de los contrarios surge por efecto de rebote de la oposición al otro[157].

Por ello, en el lugar de la mediación hegeliana, que explicaba dialécticamente el tránsito entre las diversas figuras de conciencia y los diferentes momentos de la realidad absoluta, introduce Kierkegaard el *salto*. La nueva categoría del salto constituye el verdadero quicio de su dialéctica cualitativa. Al revés de la mediación que era la categoría de lo continuo, de

156. *Diario*, 1846, VII A 84 (F, vol. I, p. 243).
157. Cf. T. Urdánoz, *Historia de la filosofía*, vol. V, p. 473.

lo homogéneo e idéntico, el salto es la categoría de lo discontinuo, de lo heterogéneo y diferente. Mediar, a la manera de Hegel, es identificar los contrarios, suprimir la diferencia irreductible del individuo existente, abolir la cualidad en aras de la cantidad[158]. La mediación destruye, en opinión de Kierkegaard, la realidad propia de Dios y del hombre. Entre el mundo infrahumano y el humano, entre lo finito y el infinito media un abismo que ninguna mediación puede superar: no queda sino saltar. Lo mismo vale para las diferentes esferas de la vida: el paso de una a otra se realiza por el salto.

Con la categoría del salto se relaciona el concepto de *paradoja*. Si reina un abismo insondable entre lo finito y el infinito, Dios habrá de parecerle al hombre «paradójico», es decir, algo totalmente fuera de lo común y ordinario. Dios es la frontera misma del hombre, el *absolutamente Otro*. Su heterogeneidad es absoluta, ya que no se trata en ella de una diferencia de cantidad, sino de cualidad. Por ello cuanto más piensa el hombre en Dios, menos le entiende, es decir, le resulta cada vez más claro cuán infinitamente sublime es él. La dialéctica cualitativa del salto encuentra aquí su punto culminante. «La dialéctica de la fe es la más sutil y sorprendente de todas: puede ejecutar el salto mortal por el que paso a la infinitud»[159].

Kierkegaard ha desarrollado esta dialéctica en aquel escrito que él consideraba como el punto culminante de su obra de pensamiento *Migajas filosóficas*. En la sección intitulada: «La paradoja absoluta: una quimera metafísica», el pensador danés se enfrenta con el problema clásico de la prueba de Dios. Su examen del problema presenta tres etapas: 1) el rechazo del argumento ontológico; 2) la distinción entre existencia y ser; 3) el análisis de la problemática kantiana acerca de la noción de Dios como concepto-límite de la razón[160].

Ante el argumento ontológico Kierkegaard adopta una actitud de cerrada crítica. Según sus modernos defensores, Descartes, Spinoza y Hegel, el concepto de Dios incluye la existencia. Pero esta existencia, retuerce Sören, es un puro concepto. Toda prueba sobre una cosa supone la existencia de la misma y parte del hecho de que la cosa existe. La única clase de ser que podemos alcanzar *a priori* es un modo de ser ideal que cae por completo en el orden de las esencias y no determina ninguna existencia real, incluyendo también la de Dios. Veámoslo concretamente en el caso de Spinoza. En el desarrollo de la argumentación que le lleva de la idea de Dios a su existencia, Spinoza cae en una tautología y presupone lo que debía demostrar, o comete un salto indebido del orden ideal al real. En

158. Cf. ibid., p. 472.
159. *Furcht und Zittern*, p. 34s.
160. Véase la exposición de J. Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, p. 160ss.

efecto, Spinoza parte del principio según el cual, cuanto una cosa es más perfecta, tanto más es. *Perfectio* significa aquí *realitas* o *esse*. Se sigue, pues, que la fórmula: cuanto una cosa es más perfecta, tanto más es, equivale a esta otra: cuanto una cosa más es, tanto más es. La tautología es evidente. Pero también lo es el salto indebido del orden ideal al real. Respecto del ser de hecho carece de sentido hablar de más o menos ser. Aquí vale plenamente el dicho de Hamlet: «Ser o no ser, he ahí la cuestión.» O se es o no se es: no hay término medio. El ser de una mosca no se diferencia en este sentido del ser de Dios. El ser de hecho carece de grados. Muy distinto es el caso del ser ideal. Aquí entre el ser de una mosca y el de Dios hay una diferencia infinita. Pero en cuanto hablo del ser ideal, ya no hablo del ser, sino de la esencia. Y de la esencia no se pasa a la existencia, si no es por un salto[161].

Pero es que, además, pretender probar la «existencia» de Dios carece de sentido para Kierkegaard. Lo que él designa por existencia es sólo una manera de ser finita y temporal que por esencia está sujeta al devenir. De ahí que no se pueda aplicar este término a Dios, si se le considera en su modo eterno de ser. Al referirse a la «existencia» de Dios, Kierkegaard se refiere, pues, al misterio cristiano de la encarnación, al hecho paradójico de Dios haciéndose hombre en un instante del tiempo. La verdad de la encarnación es una verdad existencial estricta, que se refiere al caso histórico de una existencia como acontecimiento temporal. La existencia de Dios en Kierkegaard significa, pues, la verdad de Cristo. Ahora bien, esta verdad es asunto de fe y no de demostración. La verdad de la encarnación sólo puede verse con los ojos de la fe.

Al parecer, Kierkegaard se interesó sobremanera por las reflexiones que Kant dedica a la problemática teológica, especialmente en el pasaje de los *Prolegómenos* intitulado: «De la determinación de los límites de la razón.» Kant aplica al caso de Dios su conocida distinción entre limitación y límite. La limitación designa únicamente el término de una cosa. El límite, en cambio, tiene a la vez un sentido negativo y positivo: si se refiere al acá de una cosa es en relación a lo que hay más allá. Ahora bien, es exactamente así como Kant entiende el límite de la razón: no como una limitación, una barrera o restricción de la mente, sino como un límite positivo, como una frontera que se refiere por ello, más allá de sí misma, a una región de lo desconocido. Por una tendencia natural la razón nos conduce «hasta el límite objetivo de la experiencia, a saber, la relación con algo que en sí no puede ser objeto de experiencia, pero que, sin embargo, debe ser el fundamento de toda ella»[162]. Tal es la idea de Dios, pero como desconocido.

161. Cf. *Philosophische Brocken*, p. 39s nota.
162. *Prolegomena* (Ac B, vol. IV) n. 59, p. 361.

Nos mantenemos, pues, en el límite, si limitamos nuestros juicios a la relación que el mundo de la experiencia puede tener con ese desconocido. En este sentido, Kant permite incluso aplicar predicados análogos (según la analogía de proporción) a Dios, en el bien entendido de que tales predicados no nos pueden dar ningún conocimiento de él, sino sólo de nuestra referencia al límite[163]. En definitiva, el único uso válido de la idea teológica en el orden teórico es espolear el entendimiento hacia una explicación más completa y sistemática de la experiencia, como si fuera obra de un creador inteligente. Pero por alguna correspondencia milagrosa, esta función regulativa de la idea teológica está en armonía con la exigencia moral de Dios y abre el camino a la fe práctica en su bondad y santidad.

Kierkegaard no tenía a mano una teoría del conocimiento suficientemente elaborada que le permitiera enfrentarse con éxito con la problemática kantiana. En vez, pues, de resolver la paradoja, la deja en pie, más aún trata de intensificarla. Kierkegaard parte de la idea de que todo acto del espíritu tiende hacia lo absoluto. El acto quiere alcanzar, en la línea de su valor específico, un objeto que contenga aquel valor en forma tal que el acto no pueda alcanzarlo. El acto sucumbe entonces a causa del exceso mismo de su pretensión. Sin embargo en este exceso reside su pasión. Apliquemos esta estructura al caso del pensamiento. El pensamiento desea alcanzar un objeto que ya no pueda ser dominado por él. Si lo dominara, el pensamiento se afirmaría frente a él y no sucumbiría. ¿Cómo deberá ser, pues, este objeto? Deberá ser completamente distinto, absolutamente desconocido. Tal es en hipótesis Dios. Él es como desconocido la frontera absoluta de lo que yo soy. Pone, pues, mi ser frente a sus límites. Si ante él estoy dispuesto a sucumbir, si acepto estos límites y me abandono, si comprendo que la verdadera realidad ha de ser necesariamente otra que yo mismo y todo lo finito, entonces en este mismo hundimiento aparece Dios. Dios prueba su realidad en el abandono de toda prueba. Ahora bien, este movimiento paradójico del espíritu es la fe.

El texto de *Migajas filosóficas*, modelo de la futura teología dialéctica, dice así: «No se debe menospreciar la paradoja, ya que la paradoja es la pasión del pensamiento, y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un sujeto mediocre. Pero el paroxismo de toda pasión consiste siempre en querer su propia ruina y así la pasión máxima de la inteligencia es querer el choque, aunque este choque pueda convertirse de una manera u otra en su ruina. Entonces, la suprema paradoja del pensamiento consiste en querer descubrir algo que él mismo no pueda pensar...

163. Cf. ibíd., n. 58, p. 357ss.

»Pero, ¿en qué consiste, entonces, esa cosa desconocida contra la cual choca la inteligencia en su pasión paradójica? Es el desconocido. Pero no se trata de un hombre cualquiera en la medida en que ella (la inteligencia) lo conoce o de cualquier otra cosa que conoce. Entonces hemos de llamar Dios a ese desconocido. Se trata solamente de un nombre que le damos. Querer demostrar que ese desconocido existe, no se le ocurre de manera alguna a la inteligencia. Si, en efecto, Dios no existe, entonces es una imposibilidad querer probar su existencia; pero si existe, es una locura querer demostrarlo...

»Entonces, ¿cómo se desprende de la prueba la existencia de Dios? ¿Se prueba por sí misma? ¿Ocurre aquí igual que con los muñecos cartesianos?[164] Tan pronto como suelto el muñeco se sostiene sobre la cabeza; debo, pues, soltarlo para que pueda sostenerse. Lo mismo ocurre con la prueba. Mientras yo sostengo la prueba (es decir, continúo comportándome como el que prueba), no se hace evidente la existencia (de Dios), aunque no sea por otro motivo que porque estoy dedicado a probarla. Pero tan pronto como abandono la prueba, la existencia se hace evidente. Por consiguiente, este acto de soltar es también algo; y es mi contribución. Entonces, ¿no debería tenerse en cuenta este pequeño instante, por corto que fuera? No necesita ser largo, puesto que es un salto...

»La pasión paradójica de la inteligencia choca, por tanto, continuamente contra este desconocido, quien sin duda existe, si bien es desconocido, y en cuanto tal no existe. La inteligencia no va más allá, pero su sentido de la paradoja le empuja a ocuparse de nuevo de la cuestión. Querer expresar, en efecto, su relación con ese desconocido afirmando que no existe es una salida inadmisible, al menos en la medida en que se afirma la relación...

»Pero ¿qué es, pues, ese desconocido (ya que decir que es Dios no significa para nosotros sino que es el desconocido)? Es el ***límite*** al cual se llega continuamente y, en cuanto tal, cuando la determinación del movimiento es substituida por la del reposo, lo diferente, lo ***absolutamente diferente***; pero lo absolutamente diferente es justamente aquello para designar lo cual no se tiene señal distintiva alguna...

»Sin embargo, ¿es que puede pensarse una tal paradoja?... La inteligencia sin duda alguna no la piensa, ni tan siquiera puede dar con ella. Y cuando se le expone no la puede comprender y observa simplemente que tal paradoja podría ser su ruina. Por este lado, la inteligencia tiene muchas

164. Kierkegaard confunde aquí el ludión o diablillo de Descartes (dispositivo, consistente en un muñeco con una esferilla en la parte inferior que sube y baja, que sirve para comprobar el comportamiento de los cuerpos sumergidos en los líquidos en relación con la presión de estos últimos) con un dominguillo o tentetieso (muñeco con un contrapeso, puesto de tal manera, que si el muñeco se tumba, recobra inmediatamente la posición vertical).

cosas que objetarle, pero, por otro lado, ¿no es exactamente su propia ruina lo que la inteligencia desea en su pasión paradójica? Ahora bien, esta ruina de la inteligencia es también lo que quiere la paradoja y, de esta manera, llegan mutuamente a un acuerdo. Pero este acuerdo sólo existe en el instante de la pasión»[165].

El trasfondo de este intento es una concepción *discontinua* del ser. Kierkegaard rechaza la analogía, el instrumento esencial para el pensamiento cristiano de inspiración clásica para proceder al conocimiento de Dios, y apoyándose sobre una concepción cualitativa del ser, establece la diferencia absoluta, la inconmensurabilidad entre todas las esferas de la realidad y, por consiguiente, entre el hombre y la realidad absoluta. Cuanto más alto es el valor de una realidad, más difícil es aprehenderla: la realidad absoluta será, pues, por definición absolutamente inaprehensible. La tesis de la inconmensurabilidad y de la heterogeneidad divina es la consecuencia lógica de esta postura. El insensato decía en su corazón: «Dios no existe», pero no es menos insensato el que dice en su corazón o a los demás: «Aguarda un momento que yo te lo demostraré»[166]. No se puede demostrar a Dios: es el desconocido. En la perspectiva del movimiento es el límite más allá del cual ya no se puede ir. En la perspectiva del reposo es el absolutamente otro que no se deja designar por nada. Ahora bien, como a pesar de todo la intención de esta negación es positiva, como lo que se pretende con todo ello es afirmar la realidad suprema, ya que para Kierkegaard el hombre no se conoce a sí mismo, si no reconoce a Dios, su autoconocimiento es reconocimiento de Dios, el resultado no puede ser sino absolutamente *trágico*. Pasa por la ruina de todo lo que no es Dios. La criatura debe querer su propia ruina, porque no existe otra forma de salvación. Y debe quererla en la línea de su orientación esencial, en nuestro caso, en la línea del conocimiento. Si el hombre acepta esta ruina, si renunciando a toda pretensión de conocimiento se entrega a eso que desde el punto de vista natural le parece absurdo, si llevado de su pasión infinita se lanza hacia ese desconocido que le llama desde la otra ribera, en una palabra, si tiene el coraje de dar el salto de la fe sobre el abismo de la razón, entonces se realiza el milagro. Dios se da a conocer al que se ha arriesgado a reconocerle. Se le conoce en el acto de reconocimiento[167].

Por eso Kierkegaard blande a diestra y siniestra como una lanza su idea de la diferencia absoluta, cualitativa, entre Dios y el hombre. Ante Dios la única actitud adecuada es el silencio. ¡Cállate, es el Absoluto!, es el grito que recorre apasionadamente su obra entera. Ahora bien, si Dios es

165. *Philosophische Brocken*, p. 35-45.
166. Cf. ibid., p. 41.
167. Cf. R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires 1955, p. 189s.

paradójico para el hombre, el Dios-hombre Jesucristo que reúne en sí lo divino y lo humano será necesariamente la paradoja absoluta. Así resulta fatal que la razón acabe por tropezar en ella. «Si se toma sin rodeos, de rondón, sin reserva ni miramiento, con desenvoltura, el cristianismo se presenta como la invención de la demencia de un Dios; dogma como éste sólo ha podido ocurrírsele a un Dios que haya perdido el juicio. Así discurrirá el hombre que conserve todavía el suyo»[168].

De ahí que Kierkegaard relacione la fe en Jesucristo con la posibilidad del *escándalo*. El escándalo surge inevitablemente ante la realidad del Dios-hombre y toma dos formas. O bien toma el sentido de la elevación: uno se escandaliza de ver a un hombre cualquiera, un hombre como los demás, hablar y obrar de tal forma que revela ser Dios. O bien toma el sentido del rebajamiento: uno se escandaliza de ver a Dios en este hombre cualquiera, ese hombre humilde, débil, que sufre y finalmente muere en la impotencia. Por ello frente a Jesucristo no hay más que una doble actitud posible: o la fe o el escándalo. Y el que no cree se escandaliza[169].

El escándalo nace fatalmente de la imposibilidad de una comunicación directa, es decir, del hecho de que el Dios-hombre no pueda ser conocido directamente como Dios. Jesucristo es sólo un signo, más aún, un «signo de contradicción», es decir, un signo que, atrayendo la atención hacia sí, hace descubrir en él un misterio que es escándalo para la razón. Negar la comunicación directa significa, pues, lo mismo que exigir la fe y, por ende, hacer surgir la posibilidad del escándalo. Es imposible alcanzar la fe sin pasar por la posibilidad del escándalo que es «el choque capaz de hacer surgir la fe, a no ser que se escoja según el lado del escándalo»[170]. La victoria de la fe reside precisamente en el salto por encima del escándalo. Abolir el escándalo sería abolir la fe, y abolir la fe, equivale a abolir a Jesucristo. Esto es exactamente lo que pretendían los racionalistas, quienes, impotentes para vencer el escándalo, optan por negarlo y se empeñan en reducir a Cristo a la condición de lo humano y de lo finito. Kierkegaard, en cambio, sabe muy bien que sólo la posibilidad del escándalo mantiene intactas la pureza y la grandeza del misterio cristiano, de un Dios que, por así decirlo, entra en el mundo de incógnito. Pero sabe también que Jesús

168. *Die Krankheit zum Tode*, p. 127 (R, p. 235s). En *Migajas filosóficas* la paradoja de la fe cristiana radica más bien en la unión de lo eterno y lo histórico, unión que es una suerte de coincidencia de contrarios, ya que implica «la eternización de lo histórico y la historización de lo eterno» (*Philosophische Brocken*, p. 58). De ahí deduce Kierkegaard que la fe no es ningún conocimiento, ya que todo conocimiento o es conocimiento de lo eterno (y entonces deja de lado lo histórico) o es conocimiento de lo histórico (y entonces no sabe nada de lo eterno) pero «ningún conocimiento tiene por objeto el absurdo de que lo eterno es histórico» (ibid., p. 58s).
169. *Einübung in das Christentum* (GW, t. XXVI), p. 77s.
170. Ibid., p. 116.

dijo de sí mismo: «Bienaventurado aquel para quien no soy motivo de escándalo» (Mt 11,6)[171].

Es natural después de lo dicho que Kierkegaard se oponga apasionadamente a estas «remilgadas charlas» acerca de la conveniencia del cristianismo con la naturaleza humana. Él piensa contrariamente que el cristianismo es un mensaje existencial que hace la existencia más paradójica y más complicada de lo que hubiera sido antes ni podrá ser nunca fuera del cristianismo. Entre el cristianismo y la naturaleza humana hay una relación mucho más sutil. El cristianismo hace patente la paradoja del ser humano y a la vez la confirma hasta un extremo inaudito. Sólo la lucha de una conciencia angustiada por el peso de la culpa y apasionada por su eterna beatitud puede impulsar al hombre a arriesgar la aventura cristiana[172]. Kierkegaard se muestra aquí excesivamente tributario de la teología luterana de la cruz, que opone contradictoriamente lo humano y lo cristiano. Para llegar a ser cristiano hay que crucificar al hombre. En este punto Kierkegaard se parece extrañamente a Nietszche.

7. ¿Protestantismo o catolicismo?

El cristianismo de nuestro autor presenta serios problemas de interpretación. Preguntarse, como a veces se ha hecho, si fue un creyente, no lleva a ninguna parte. Kierkegaard fue un cristiano que experimentó la dificultad de serlo y reconoció que en ocasiones le faltó aquella fe que mueve las montañas, pero ¿qué cristiano sincero no ha pasado por semejante experiencia? La única cuestión pertinente es la siguiente: ¿Hay en el pensador danés una renuncia decidida del luteranismo y un acercamiento serio al catolicismo? Autores como T. Haecker y E. Przywara presentan a Kierkegaard en camino hacia el catolicismo[173]. Otros como E. Hirsch, establecen una incompatibilidad absoluta entre él y el principio católico. La influencia del pensamiento kierkegaardiano en la teología protestante de la primera mitad de siglo es innegable. De él se nutre especialmente la «teología dialéctica» de K. Barth, quien en su gran comentario a la *Carta a los Romanos* (1919) hace de la doctrina de la «infinita diferencia cualitativa» entre el tiempo y la eternidad el quicio de su pensamiento. Después, en su grandiosa *Dogmática de la Iglesia* (1932ss), Barth se distanciará discretamente de sus

171. Cf. ibid., p. 71ss.

172. Cf. *Diario*, 1849, X^1 A 133 (F, vol. II, p. 133). Véase también *Unwissenschaftliche Nachschrift*, vol. II, p. 73ss.

173. E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards*, Munich-Berlín 1929, p. 171ss, encuentra en Kierkegaard un «catolicismo inconsciente», en el sentido de que su obra constituye a la vez la culminación y la superación del luteranismo.

primeras raíces kierkegaardianas, pero, a cambio, el influjo del pensador danés seguirá vivo en otros teólogos reformados, como son, entre otros, E. Brunner, F. Gogarten, P. Althaus y O. Cullmann. Por otro lado, no falta tampoco un indudable acento kierkegaardiano en pensadores y teólogos católicos de tan diverso signo como P. Wusst, T. Haecker, R. Guardini, H. Urs von Balthasar y K. Rahner.

Esta ambivalencia de la herencia teológica kierkegaardiana tiene su raíz en la ambivalencia de su pensamiento. Como ha mostrado H. Roos, la actitud de Kierkegaard ante el catolicismo y el luteranismo es dialéctica y viene representada por una «antipática simpatía y una simpática antipatía»[174]. Su polémica antiluterana le acerca al catolicismo. Al final de su vida Sören concibió al parecer serias dudas sobre la autenticidad cristiana del protestantismo. He aquí unos textos del *Diario* que hablan por sí mismos: «El protestantismo es absolutamente insostenible. Es una revolución que ha consistido en la proclamación del apóstol (Pablo) a expensas del maestro (Cristo). Como correctivo pudo tener en un tiempo y situación determinadas su importancia. Pero si, aparte de esto, se trata de sostenerlo, debería hacerse de la siguiente manera: hemos de confesar que esta doctrina es un calmante del cristianismo que nosotros, hombres, nos hemos permitido, invitando a Dios a que quiera tolerarlo. Mas en vez de esto se encomia al protestantismo como un progreso del cristianismo. ¡No! Es la concesión más clara que se haya hecho a la multitud, a esta multitud que es el enemigo hereditario del cristianismo, que quiere ser cristiana, pero poniendo de lado o rebajando todo idealismo»[175]. La actitud de Kierkegaard es tajante: Lutero ha derribado al papa de su trono, pero ha puesto en su lugar a la masa. El protestantismo ha degenerado en mediocridad y mundanidad. Es preciso, pues, volver al claustro, del que Lutero –ésa es la verdad– se escapó. Pues «la vuelta obrada por Lutero fue un error; lo que hace falta no es disminuir las exigencias, sino aumentarlas»[176]. Si Dios sostuviese la causa luterana, el progreso sería perfectible en una vida más difícil. Por el contrario, todo el progreso ha consistido en hacer la vida más fácil. El catolicismo ha conservado, pese a todo, el concepto y la práctica de la idealidad cristiana. El protestantismo es finitud de parte a parte[177].

Más aún, el antiprotestantismo de Kierkegaard y, por consiguiente, su acercamiento al catolicismo se manifiesta incluso en el plano de la doctrina. Su polémica antiluterana se hace casi siempre en función de principios

174. Cf. H. Roos, *Kierkegaard et le catholicisme*, Lovaina 1955; trad. castellana: *Kierkegaard y el catolicismo*, trad. de J. Oyarzun, Madrid 1959, p. 35.

175. *Diario*, 1854, XI^2 A 162 (F, vol. III, p. 325).

176. *Diario*, 1854, XI^1 A 134 (F, vol. III, p. 117).

177. Cf. *Diario*, 1854, XI^1 A 123 (F, vol. III, p. 310s).

católicos, como son la importancia de la tradición en la transmisión de la Escritura, el rechazo de la predestinación, la necesidad de las obras, la importancia del esfuerzo voluntario y de la libertad en la vida cristiana, la imitación de Jesucristo, la independencia de la Iglesia del Estado, la necesidad de la confesión de los pecados, el valor de la ordenación como fundamento de la misión, etc. No es posible decidir adónde habría ido a parar Sören en su búsqueda incansable de un cristianismo más auténtico de haber vivido más años. En su juventud pensó retirarse a una pequeña comunidad o acercarse al catolicismo para tener un apoyo. Pero de hecho no dio el último paso al que le empujaba, aconsejándole una visita a Roma, su amigo el pastor P. Müller. En cualquier caso, su pensamiento sigue siendo en última instancia luterano y esto por dos razones fundamentales, por su *subjetivismo* y su *individualismo* extremos.

Se discute y seguramente se seguirá discutiendo hasta qué punto Kierkegaard recae o no en el irracionalismo y el fideísmo. De lo que no cabe ninguna duda es de la clara impostación subjetivista de su concepción de la verdad y de la fe. Frente al *cogito, ergo sum* de la filosofía moderna, Kierkegaard establece como nuevo principio el *credo, ergo sum*. La existencia auténtica no arraiga en el pensamiento, sino en la fe. Yo soy en la medida en que creo. Pero, en Kierkegaard *cogito* y *credo* se oponen dialécticamente. El pensamiento «objetivo» se desentiende de la fe, la cual se ve obligada a refugiarse en la «subjetividad». De ahí la oposición kierkegaardiana entre saber objetivamente y existir subjetivamente. La fe es la forma más alta y auténtica de la existencia. Pero esta existencia en la fe se afirma en oposición a la pretendida realidad objetiva. La fe deviene interioridad y subjetividad radicales: llega a la existencia por un acto de oposición a la objetividad y sólo se mantiene en ella mediante la repetición de este acto. Falto de apoyo en la realidad, el acto de fe se convierte entonces en una aspiración romántica fuera del mundo y de la historia. Por otra parte, llevado de su fiero individualismo, Kierkegaard no supo ver el valor humano de toda auténtica relación interpersonal. Por valiosa que sea su categoría de individuo, por el momento de protesta que encierra frente a la universalidad del género o de la multitud que diluyen a la persona humana en la especie o en la colectividad, le falta, para ser verdadera, integrar el momento de la comunidad, en la que el individuo no se pierde, sino que más bien se logra en toda su plenitud humana. En consecuencia, la misma Iglesia visible cobra a sus ojos el aspecto de multitud. El individuo sólo puede realizarse frente a ella. Ser cristiano sólo es posible en la más absoluta soledad. Con ello Kierkegaard llevó a un extremo inigualable el principio del primer luteranismo, a saber, el encuentro solitario del individuo con Dios.

En el plano de la filosofía hay que reconocer a Kierkegaard el mérito de haber hecho estallar la dialéctica hegeliana y con ella la ilusión racionalista, que se continúa en el marxismo, mediante el principio de la prioridad del infinito sobre lo finito, de lo particular sobre lo universal, del ser sobre el pensamiento, de lo interno sobre lo externo, aunque la ausencia de una fundamentación teórica del ámbito ontológico y, en consecuencia, de la misma verdad como relación de presencia del hombre en él, le impiden llevar aquel principio a su cumplimiento. El pensamiento de Kierkegaard se queda en definitiva en mera oposición a Hegel. Señala el camino de la superación, pero no llega a andarlo hasta el fin[178].

Sin embargo, habría que estar ciego para no ver la *grandeza* solitaria de Kierkegaard. Como apunta bellamente J. Wahl, «ningún filósofo ha hecho sentir mejor que él lo que es el pensamiento subjetivo, la pasión de pensar; ninguno ha mostrado mejor lo poco que interesan, desde el punto de vista de esta pasión, los conocimientos objetivos... Pero, de otra parte, ningún filósofo ha hecho sentir mejor ese otro con el que choca la pasión, ese absoluto trascendente. Tal es la paradoja de Kierkegaard. Existe para él la relación a un ser que no existe para nosotros sino en esa relación y con el que no podemos estar en ninguna relación... Según sus propios términos, Kierkegaard "pone el acento sobre la existencia"; la existencia del sujeto que es subjetividad infinita, devenir dialéctico; la existencia del objeto que está por encima de toda dialéctica. Este encuentro de dos existencias es el misterio mismo de la realidad. Si Hegel, en los tiempos modernos, es el maestro de la dialéctica intelectual, Kierkegaard es, juntamente con Nietzsche, el maestro de la dialéctica existencial; con aquél él nos enseña el arte de los contrarios en la vida; y si el espíritu no es siempre ni sobre todo síntesis, sino lucha entre dos contrarios mantenidos en su pureza y a la vez esfuerzo por pensar lo que les supera y se yergue por encima de ellos..., entonces el pensamiento de Kierkegaard es uno de aquellos en que se expresa mejor ese carácter del espíritu»[179]. De esta solitaria grandeza habla ese soberbio pasaje en el que nuestro autor se retrata de cuerpo entero: «La soledad es el momento dialéctico; por eso quien no ha vivido nunca en la soledad rara vez saca de sí mismo alguna cosa, ni buena ni mala. En la soledad se encuentra el absoluto, pero también el peligro absoluto. En la sociedad, la relatividad y el peligro relativo; pero también –¡atención!– el peligro más que relativo de no alcanzar el absoluto, de no descubrir jamás la existencia, de no determinar nunca la propia vida respecto al absoluto, aunque uno esté muy lejos de serlo. Para un hombre es una presunción

178. Cf. C. Fabro, *Kierkegaard, S.A.*, o.c., p. 752.
179. J. Wahl, *Études kierkegardiennes*, p. 451s.

fantástica pretender ser el absoluto; pero la verdad está en comprender que ésa es precisamente la medida con la que ha de medirse para propia humillación e incitación; porque si es humillante descubrir cuán lejos estamos del absoluto, esta constatación nos incita para que tendamos hacia él»[180].

180. *Diario*, 1849, X[1] A 463 (F, vol. II, p. 191s).

CAPÍTULO SEGUNDO

FEUERBACH

Ludwig Feuerbach pertenece también al pequeño grupo de filósofos del siglo XIX, cuya influencia profunda se ha hecho perceptible por vez primera en el XX. La actualidad de Feuerbach estriba no sólo en el hecho de que su pensamiento constituye el *lazo de unión* entre Hegel y Marx. Más allá de esta importante y decisiva mediación histórica, su nombre está asociado a la *inversión atea* de Hegel y a la consiguiente *reducción antropológica* de la teología, empresa que constituye el meollo de su pensamiento y cuyas consecuencias destructoras empezamos a calibrar justamente hoy[1]. Nos hemos referido a la «inversión atea» de Hegel. Con ello ya está dicho que el pensamiento del futuro «hijo pródigo» del idealismo alemán, como se le llamó en su época, se inscribe en la órbita del hegelianismo. Esto es perfectamente obvio: no se puede invertir nada sino a partir de aquello mismo que ha de ser invertido. La inversión de un idealismo sólo es comprensible desde ese mismo idealismo y continuará siendo, como veremos, en más de un aspecto, idealismo.

1. El hombre y la obra

Ludwig Andreas Feuerbach nace en Landshut (Baviera) el 29 de julio de 1804[2]. Su padre, Paul Johann Anselm, fue un famoso jurista. La niñez de

1. No es casual que las dos monografías que han hecho actual entre nosotros a Feuerbach se refieran a esta doble función histórica de su pensamiento. M. Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid 1975, expone el pensamiento de Feuerbach en sí mismo (como filosofía desde abajo y como antropología reductora de la teología) y en su relación con Hegel, su «maestro» y con Marx, su «discípulo». Por su parte, G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona 1980, fija su atención en la reducción antropológica como figura mental del pensamiento feuerbachiano y como principio metódico de su crítica de la religión.

2. Los primeros datos y noticias sobre Feuerbach y su obra se encuentran en dos obras algo posteriores a

Ludwig transcurre de 1806 a 1814 en Munich. Los estudios primarios y secundarios los realiza en Bamberg (1814-1817) y Ausbach (1817-1822). En 1823 el joven bachiller inicia el estudio de la teología luterana en la Universidad de Heidelberg. Sus primeros maestros son el racionalista H.E.G. Paulus y el hegeliano K. Daub. Este último despierta en el joven teólogo el interés por el pensamiento de Hegel. En 1824 Feuerbach se traslada a Berlín, donde simultanea el estudio de la filosofía y de la teología y escucha a Schleiermacher y a Hegel. Pero al cabo de un año de estancia en Berlín, Feuerbach abandona definitivamente la teología por la filosofía hegeliana. En 1826 pasa de Berlín a Erlangen, una pequeña universidad del norte de Alemania, donde en 1828 consigue el grado de doctor con su tesis latina *De ratione una, universali, infinita*. En Erlangen inicia Feuerbach su actividad docente y explica historia de la filosofía, lógica y metafísica hasta 1832. Todo parecía prometer al novel profesor un brillante porvenir académico, cuando la publicación anónima en 1830 de sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* le acarrea la denegación del esperado nombramiento de profesor extraordinario. Feuerbach intentará en vano romper el cerco y conseguir la *venia docendi* de alguna otra universidad alemana, pero todos sus esfuerzos serán inútiles. Su carrera académica quedaba definitivamente truncada.

Había que buscar una salida a esta aparente situación sin salida y nuestro filósofo la encuentra en la profesión de escritor. Posteriormente, en una serie de conferencias públicas en el Ayuntamiento de Heidelberg, Feuerbach recordará este momento decisivo de su carrera: «Cuando se era consciente de poseer pensamientos y sentimientos opuestos al sistema de gobierno dominante, no se podía hacer otra cosa que retirarse a la soledad y servirse de la palabra escrita como del único medio de liberarse, naturalmente con resignación y dominio propio, de la impertinencia del poder estatal despótico»[3]. En 1837 Feuerbach contrae matrimonio con Berta Löw y se traslada a Bruckberg, cerca de Ausbach, donde su mujer era copropietaria de una fábrica de porcelana. Allí, en la soledad de su mansión, se dedica a escribir sus obras: *En torno a la crítica de la filosofía hegeliana* (1839), *La esencia del cristianismo* (1841) y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1843). En

su muerte: K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig-Heidelberg 1874; W. Bolin, *L. Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart 1891. El mismo W. Bolin publicó en 1904 una edición de la correspondencia de Feuerbach, a la que antepuso una entusiasta pero importante *Introducción biográfica* que, por su valor documental, ha sido recogida en el vol. XII-XIII de las obras completas. Entre la bibliografía de carácter biográfico más reciente hay que mencionar la monografía de H. Arvon, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1964. El estudio antes mencionado de M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. F.*, p. XI-XII, se abre con un breve y útil apunte biográfico. A él nos remitimos nosotros.

3. L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (*Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin-F. Jodl, Stuttgart 1959ss, vol. VIII), p. 3s.

1848, el año de la revolución de octubre, Feuerbach es elegido diputado en la asamblea nacional de Francfort del Meno, pero no interviene en los debates. Acepta, en cambio, este mismo año la invitación de los estudiantes de Heidelberg para pronunciar una serie de conferencias o clases públicas sobre la esencia de la religión ante un auditorio de estudiantes, escritores y obreros, entre los que se encontraba el filósofo materialista J. Moleschott y G. Keller, conocido dirigente obrero.

Sin embargo, a Feuerbach le atrae más la vida privada y tranquila de Bruckberg. El 12 de febrero de 1849, poco antes de terminar su ciclo de lecciones, escribe a su esposa desde Heidelberg: «Nunca me reconciliaré con la vida de ciudad. Venir de vez en cuando a la ciudad para enseñar, lo considero como cosa buena, como mi deber; pero a continuación tengo que retornar a mi soledad campestre para estudiar y descansar en el seno de la naturaleza... El haber venido aquí y haber tenido estas clases es el acto de mayor vencimiento que he hecho en mi vida»[4]. De hecho, Feuerbach no abandonó su querida soledad de Bruckberg sino obligado por las circunstancias. El negocio de la familia empezó a andar mal, hasta que en 1860 quebró estrepitosamente. Los Feuerbach hubieron de abandonar Bruckberg. Gracias a las ayudas pecuniarias de sus amigos el filósofo consiguió el mismo año trasladarse a Rechenberg, cerca de Nuremberg, donde residió hasta su muerte en 1872. En 1870 Feuerbach se había inscrito en el partido socialdemócrata obrero. Debido en parte a esta circunstancia, su entierro en el cementerio de Nuremberg fue una impresionante manifestación de duelo.

2. Tras las huellas de Hegel

Feuerbach, lo acabamos de ver, ha repetido el proceso espiritual de los grandes idealistas, Fichte, Schelling y Hegel, quienes, antes de ser filósofos, fueron teólogos y en cuyo pensamiento, al decir de Nietzsche, fluye todavía la vieja sangre teológica. No es extraño, pues, que el momento decisivo del itinerario filosófico del futuro crítico de la teología sea su abandono del estudio de la teología luterana por el de la filosofía hegeliana. De hecho, Feuerbach parte, como filósofo, de Hegel y hasta sus 35 años cumplidos continúa siendo en buena medida un hegeliano. Su tesis doctoral lleva ya un título significativo: *De ratione una, universali, infinita*. El absoluto hegeliano se ha transformado en una razón universal y sobreindividual, común a todos los individuos. El hombre es hombre por participación en esta razón

4. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach* (*S.W.*, vol. XIII), p. 172.

infinita. Como explica el propio Feuerbach: «Todos los hombres coinciden entre sí en el hecho de que piensan. El pensamiento no es algo particular que conviene a unos y falta a otros; pertenece esencialmente al hombre y es por ello algo comunitario y universal. La razón es la humanidad de los hombres: constituye su especie, en la medida en que son seres que piensan... En la medida en que yo pienso, en que soy un sujeto pensante, lo universal en tanto que es universal y la razón en tanto que es razón son inmediatamente presentes y reales en mí... En el acto de pensar, yo soy pura esencia, la diferencia entre universal y particular ha sido superada. La razón existe en el individuo en sí misma. De no ser así, no sería razón, caería en la categoría de un ser sensible. Lo que Plotino dice del alma..., lo que los teólogos dicen de Dios, vale de la razón. La razón no existe en la forma de la sensibilidad, sino en sí misma, en la forma de la sobresensible esencialidad y universalidad. La razón existe idéntica consigo misma. Como ser pensante no soy, por tanto, ni éste, ni aquél, sino ninguno; no soy un hombre, sino el hombre sin más, uno con todos los hombres, porque la razón como unidad de sí misma o identidad absoluta es la unidad de todos»[5].

El sentido de esta tesis es clara: el absoluto de Hegel se ha convertido en razón y el hombre en un momento de esta razón única e infinita. Feuerbach parece renovar en pleno siglo XIX, en una línea más o menos panteizante, la vieja teoría averroísta del νοῦς universal y común a todos los hombres, a la que ya Alberto Magno y Tomás de Aquino objetaron que, en tal hipótesis, no habría propiamente un «yo» pienso, sino un universal «se» piensa[6]. Pero lo importante no es aquí señalar el flanco débil de la postura feuerbachiana. Lo importante es constatar que, al adoptarla, el discípulo no se ha alejado demasiado del maestro. Se trata en ella, como advierte el propio Feuerbach en carta a Hegel, de la «realización y secularización de la idea», de la «*ensarkosis* o encarnación del puro *logos*»[7].

Sin embargo, ya en este primer momento de su evolución intelectual, Feuerbach da muestras de una osadía que hubo sin duda de inquietar a Hegel. Éste se esforzó siempre en conciliar su panlogismo con el teísmo cristiano. Feuerbach, en cambio, convierte el hegelianismo en un panteísmo de la razón, incompatible a todas luces con el cristianismo. A ello añade Feuerbach una clara nota anticristiana, en la que apunta ya, en

5. *Dissertation. De Ratione una, universali, infinita* (*S.W.*, vol. II), p. 364s. Se trata no del texto original, sino de un resumen del propio Feuerbach.

6. Feuerbach se refiere expresamente a la interpretación corriente de Averroes, según la cual los hombres tendrían una razón única *numero* o *specie* y, aunque se distancia de ella, subraya, sin embargo, frente a los que piensan que la razón se asienta en los individuos como los predicados se asientan en el sujeto, que hay que concebir la razón, en cuanto el hombre es un individuo, como «distinta» y «separada» de él, pero no «fuera» de él (cf. *De ratione una, universali, infinita*, *S.W.*, vol. XI, p. 67, nota 59).

7. *Brief an Hegel* (*S.W.*, vol. IV), p. 358.

ciernes, el futuro crítico de la religión. El espíritu se encuentra en el comienzo de una nueva época. Lo que ahora importa no es un desarrollo de los conceptos en la forma de la universalidad, sino el esfuerzo por «destruir verdaderamente y echar a pique los puntos de vista histórico-mundiales sobre tiempo, muerte, aquende, allende, yo, individuo, persona, Dios, etc., puntos de vista en los que se contiene el fundamento de la historia transcurrida y la fuente del sistema de las representaciones cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas, para poner en su lugar, como intuición inmediata, presente y determinante, los conocimientos que ofrece la nueva filosofía en la forma de la pura verdad y universalidad. El cristianismo no puede, por tanto, ser concebido como la religión perfecta y absoluta: ésta sólo puede serlo el reino de la realidad de la idea y de la razón existentes»[8].

La tesis doctoral de Feuerbach data de 1828. Dos años después, en 1830, aparece en Nuremberg una obra anónima con el título de *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. En ella se dan de la mano una crítica solapada de la fe cristiana en la inmortalidad con una visión idealista de la muerte, como un adentrarse del individuo, pasajero y temporal, en la esfera de lo infinito y lo eterno. El autor de esta obra era el joven Feuerbach. Y la tesis en ella sustentada, por muy escandalosa que pueda parecer a un espíritu educado en la religiosidad bíblica, no estaba tampoco demasiado lejos de Hegel, quien, si habla repetidas veces de la muerte –recordemos el famoso pasaje de la *Fenomenología* en el que la angustia ante la muerte revela trágicamente al siervo la condición humana y comienza a marcar por ello su futura superioridad sobre el señor o el otro pasaje no menos famoso de la *Enciclopedia*, en el que la muerte del ser natural, a nivel de la animalidad, es interpretada como la necesidad del paso de lo individual a lo universal, como el cumplimiento de un destino que hace que la individualidad actual sea absorbida en su principio–, no parece que se haya pronunciado nunca claramente sobre el tema de la inmortalidad personal.

Para Feuerbach esta obra significa, sin embargo, un paso adelante en su camino. El anterior panteísmo de la razón da lugar ahora a un panteísmo de la totalidad, teñido de una vaga y exaltada religiosidad idealista. La fe cristiana en la inmortalidad personal es descalificada como producto de una ilusión egoísta. En su lugar se exalta la fe en la imperecedera juventud de la humanidad y en el amor inagotable y el poder creador del espíritu, que eternamente engendra nuevos individuos del seno de su infinita plenitud para glorificación y contento de sí mismo. La infinitud está así presente en el seno de esta vida caduca y pasajera. Muerte y tiempo son por

8. Ibíd., p. 361.

ello la presencia de la eternidad, el espíritu infinito en acción. «Tu fe en la inmortalidad es verdadera, si es fe en esta vida, en la transitoriedad de lo perecedero y en la eternidad de lo eterno, en la existencia de Dios»[9]. Pero debajo de este lenguaje idealista y elevado se esconde ya una intención realista y pragmática. Feuerbach empieza a realizar el programa secularizador, esbozado anteriormente en su carta a Hegel. «Importa ahora sobre todo superar la escisión entre el aquende y el allende, a fin de que la humanidad con toda su alma, con todo su corazón, se concentre sobre sí misma, su mundo y su presente, ya que sólo esta concentración sobre el mundo verdadero engendrará nueva vida, grandes hombres, grandes pensamientos y acciones. En vez de individuos inmortales la "nueva religión" debe postular hombres hábiles, espiritual y corporalmente sanos. La salud tiene para ellos más valor que la inmortalidad»[10].

En 1835 Feuerbach continuaba siendo un hegeliano. Lo prueba el hecho de que en una obra contemporánea, *Crítica del «Anti-Hegel»*, se imponga la tarea de defender a su maestro de los rudos golpes de la crítica de un tal C.Fr. Bachmann. Lo curioso de esta apología de Hegel es que su autor se convertirá muy pronto en «Anti-Hegel» y, por cierto, desde una postura similar a la que ahora critica. Así Feuerbach defiende ahora contra el empirismo «bárbaro» e «irreflexivo» de Bachmann la distinción entre la actividad espiritual y la sensitiva y, en consecuencia, la irreductibilidad de la conciencia a la pura sensación. No hay duda de que la actividad espiritual requiera mediatamente una cierta satisfacción del cuerpo y de sus necesidades. «El hombre que padece hambre o sed en grado extremo se halla incapacitado de pensar. Pero, ¿depende por ello la filosofía o el pensamiento de la comida o la bebida y, en definitiva, de la materia?»[11] La consecuencia es tan irrisoria como «si yo quisiera tomar por un eclipse de sol el hecho de que la niebla me impide ver el sol en este valle»[12]. No es lícito, pues, reducir la conciencia a la sensación. Las sensaciones son percepciones de los objetos, pero el hecho de que percibamos los objetos como objetos y los distingamos de nosotros es obra del pensamiento escondido en la sensación. El ojo del ojo es la conciencia. Lejos de reducir la conciencia a la sensación habría más bien que invertir los términos y reducir la sensación actual a la conciencia. Incluso el placer sensible pasa por la mediación de la conciencia. Sólo la conciencia del placer hace del placer placer. Cuando duermo no percibo la fragancia de las flores que

9. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*S.W.*, vol. XI), p. 228.

10. *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (*S.W.*, vol. II), p. 366. Se trata de un fragmento con este título, distinto de la obra original.

11. *Kritik des «Antihegel»* (*S.W.*, vol. II), p. 53.

12. Ibid., p. 54.

están ahí, junto a mí, perfumando mi habitación. Sólo por la conciencia su aroma cobra para mí existencia. «La conciencia es el ser del hombre»[13].

Pero la crítica central de Bachmann a Hegel se refería al carácter híbrido del sistema hegeliano. Hegel parte de un presupuesto teológico, lo absoluto, y busca luego su desarrollo en la filosofía. El proceso hegeliano de evolución de lo absoluto da pie a Bachmann para realizar un cambio de sujeto, conservando los mismos predicados: el hombre pasa entonces a determinar a Dios. Este cambio constituirá, como vamos a ver, el núcleo mismo de la inversión feuerbachiana de Hegel. Pero ahora Feuerbach protesta contra la superficialidad del empírico señor «Anti-Hegel», que llega a echar en rostro al gran filósofo que en su pensamiento «Dios recibe del hombre la autoconciencia como regalo por el don de la vida»[14]. Es cierto que el hombre, en tanto que conoce a Dios, puede llamarse con razón el «otro yo» de Dios. Dios sólo puede ser conocido verdaderamente por Dios mismo. Si el hombre, pues, conoce a Dios es por razón de su afinidad espiritual con él. Su conocimiento de Dios no es humano, sino divino. Pero de ahí no se sigue que la autoconciencia de Dios sea un regalo de la conciencia del hombre. «La autoconciencia de Dios es lo absolutamente primero, de la que brotan naturaleza y humanidad... El espíritu humano tiene la misma relación con Dios que el filósofo con la idea absoluta. La filosofía no es la idea absoluta en persona, pero es la conciencia de la autoconciencia de la idea absoluta. Ahí reside su diferencia con ella, pero también su identidad. Dios se conoce en el hombre, en la medida en que el hombre conoce a Dios: este conocerse de Dios en el hombre es sólo un re-conocimiento, un doblaje de su originario autoconocimiento»[15].

Dos años después de la aparición de la crítica de Bachmann otro autor, el prusiano F. Dorguth, publica una *Crítica del idealismo* de signo empirista, si no expresamente materialista. La reacción de Feuerbach es fulminante y en lógica continuidad con sus anteriores escritos defiende contra Dorguth la superioridad del pensamiento sobre la mera «función cerebral». De modo similar a Hegel, Feuerbach pone de relieve el contrasentido de una postura filosófica que sostenga que todo, en definitiva, es materia: «¿Cómo puede el hombre llegar a concebir la materia, cómo puede llegar a llamar cuerpo a su cuerpo, si él no fuese más que cuerpo? No es posible que exista el concepto de materia allí donde únicamente hay materia... La materia sólo existe para un ser distinto de la materia, así como la oscuridad sólo existe para el que ve y no para el ciego»[16]. El entendimiento es, pues, el acto de la

13. Ibid., p. 55.

14. Ibid., p. 73.

15. Ibid., p. 27.

16. *Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth* (*S.W.*, vol. II), p. 140.

independencia más pura, la auténtica *causa sui*, lo absoluto en el hombre.

Sin embargo Feuerbach no se mantendrá por mucho tiempo en esa actitud. El defensor de Hegel está a punto de convertirse a su vez en «Anti-Hegel». El «corte epistemológico» (en expresión de L. Althusser referida a Marx) tiene lugar un año después, en 1839, en la obra intitulada *En torno a la crítica de la filosofía hegeliana*, y llega a su plenitud en las dos grandes obras de la madurez, *La esencia del cristianismo* y *Principios fundamentales de la filosofía del futuro*. Feuerbach da a su pensamiento un giro copernicano. El panteísmo racionalista de la precedente etapa hegeliana da lugar a un ateísmo de raíz sensualista. Con ello Feuerbach ha completado su evolución intelectual: de la teología pasó a la filosofía y de ésta al puro y simple ateísmo antropológico. El propio filósofo ha descrito así la andadura de su pensamiento: «Mi primer pensamiento fue *Dios*; el segundo la *razón*; el tercero y último el *hombre*. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre»[17]. La razón substituye a Dios como principio supremo de explicación filosófica, para acabar siendo substituida por el hombre. La verdad no es ni la teología ni la metafísica. «La verdad no es ni el materialismo ni el idealismo... La verdad es sólo antropología»[18].

3. La inversión materialista y atea de Hegel

¿Cómo llega Feuerbach a esta última y definitiva postura? El camino pasa obviamente por una crítica del hegelianismo. El ataque se lleva a cabo a la vez en dos frentes complementarios: el *método* y el *contenido* del pensamiento hegeliano y conduce a Feuerbach directamente al *sensualismo* y al *humanismo ateo*.

Comencemos por el primer frente. El centro del método hegeliano residía en la mediación del concepto. De concepto en concepto Hegel llevaba a cabo la mediación entre pensamiento y realidad. Al final, el pensamiento se había apropiado totalmente de la realidad. El sujeto coincidía con la substancia y la substancia con el sujeto. Feuerbach pretende acabar con esa dualidad de concepto y realidad. Según él, la primacía del concepto lleva consigo un cortocircuito entre conocimiento y sensibilidad. «La filosofía hegeliana se ve afectada del mismo reproche que afecta a toda la filosofía reciente de Descartes a Spinoza: el reproche de un hiato sin solución de continuidad con la intuición sensible»[19]. Falta en Hegel la

17. *Fragmente zur Characteristik meines philosophischen Entwicklungsgangs* (*S.W.*, vol. II), p. 388.
18. *Wider den Dualismus von Leib und Seele. Fleisch und Geist* (*S.W.*, vol. II), p. 340.
19. *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (*S.W.*, vol. II), p. 184.

inmediatez de la sensación: incluso lo sensible y material es visto en él a través del concepto. El sentido es para Hegel lo que en política había sido el menospreciado tercer estado: se pasa simplemente por alto. Feuerbach, en cambio, quiere devolverle el rango que le corresponde. La realidad hay que entenderla *sensiblemente*, no conceptualmente.

Este primer reproche se acompaña inmediatamente de un segundo. Al centrar su método en el concepto, Hegel lo centraba en un acto de abstracción y con ello se alejaba peligrosamente de lo real. «Abstraer es poner la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del pensamiento. Al fundar todo su sistema sobre tales actos de abstracción, la filosofía de Hegel ha alienado al hombre de sí mismo. Identifica bien aquello que separa, pero de un modo que comporta a su vez la separación y la mediación. Falta, pues, a la filosofía de Hegel la unidad inmediata, la certidumbre inmediata, la verdad inmediata»[20]. Como es obvio, esta inmediatez se da sólo en la *intuición sensible*. En ella el conocimiento entra en contacto directo con las cosas. La búsqueda de la inmediatez del conocimiento conduce, pues, a Feuerbach a establecer la *primacía de la certeza sensible*. Sólo ella, sobre todo cuando va acompañada del amor, el verdadero argumento ontológico, como apunta Feuerbach, «garantiza la existencia del objeto fuera de nuestra cabeza»[21].

Sería un malentendido interpretar esta primacía feuerbachiana de la certeza sensible en la línea de un sensismo craso que niegue o aminore la realidad del pensamiento. Feuerbach concibe la intuición sensible penetrada desde el primer momento por el pensamiento, que a su vez la alarga y prolonga. Pero aun así se ha realizado una radical inversión de Hegel. Lo que en la *Fenomenología* era el conocimiento más pobre e indigente se convierte ahora en el más rico. El centro de la filosofía no es ya el sujeto autoconsciente, sino el *sujeto sentiente*. El idealismo racionalista de Hegel se ha convertido en un realismo de la sensibilidad, un realismo naturalista que apunta hacia el futuro materialismo dialéctico de Marx. Y así Feuerbach se opone de manera tajante al predominio hegeliano del espíritu. En el pensamiento de Hegel sólo de nombre se afirmaba la identidad de cuerpo y alma, pero en realidad todo se ponía a cuenta del espíritu. Feuerbach pretende ahora hacer lo contrario. Por mucho que el espíritu informe y determine el cuerpo, tanto que la vocación espiritual de un hombre puede influir en toda su forma de vida, no hay que olvidar un aspecto para atender al otro y, sobre todo, no hay que olvidar que a lo que el espíri-

20. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (*S.W.*, vol. II), p. 227.
21. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*S.W.*, vol. II), p. 298.

tu determina conscientemente al cuerpo, a ello mismo había sido ya antes determinado el mismo espíritu por el cuerpo. El materialismo, en el futuro sentido dialéctico de Marx, es aquí claro. El propio Feuerbach lo ha expresado en una afirmación cruda y tajante, que a veces se ha malentendido en el sentido fisiológico de Maleschott, pero que, en realidad, sólo pretende subrayar provocativamente la primacía de la realidad sensible y concreta: «El hombre es lo que come»[22].

En otras palabras, para Feuerbach, no es el pensamiento el que fundamenta el ser del hombre sino el ser del hombre el que fundamenta su pensamiento. Sin embargo, no hay hombre sin pensamiento, como no hay hombre sin conciencia. Feuerbach no niega esta diferencia sino que la afirma paladinamente, aunque para explicarla después en función de su ***materialismo de base***. Se trata en este materialismo de un ***materialismo con espíritu***, no de un vulgar y rasero materialismo sin espíritu. «El materialismo sin espíritu dice: el hombre se distingue del animal sólo por la conciencia. El materialista no se da cuenta de que en un ser que ha despertado a la conciencia ha tenido lugar un cambio cualitativo de todo su ser»[23]. El materialismo es para Feuerbach el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre, pero no es lo que forzosamente tiene que ser para los materialistas clásicos: el edificio mismo. Feuerbach está de acuerdo con los materialistas mirando hacia atrás, pero no lo está mirando hacia adelante[24].

A esta inversión del método de Hegel sigue lógicamente la inversión del contenido. Feuerbach no se cansa de repetirlo: la filosofía de Hegel es una teología solapada. «Quien no renuncia a la filosofía hegeliana no se despega de la teología. La teoría de Hegel de que la realidad es puesta por la idea, no es más que una expresión racional de la doctrina teológica que dice que la naturaleza ha sido hecha por Dios»[25]. La relación del pensamiento hegeliano con la teología es tan esencial que coincide con los tres momentos de su dialéctica: afirmación, negación y negación de la negación. «El secreto de la dialéctica hegeliana no consiste más que en negar la teología en nombre de la filosofía, para negar enseguida la filosofía en nombre de la teología. La teología es, pues, el comienzo y el fin: en medio se encuentra la filosofía que niega la primera posición, pero la teología es la negación de la negación. Al principio se pone todo al revés, pero es para volverlo a poner todo enseguida en su lugar, como antes, igual que en Descartes»[26].

22. *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist was er isst (S.W.*, vol. X), p. 41.
23. *Das Wesen des Christentums (S.W.*, vol. VI), p. 3, nota.
24. Cf. sobre este punto M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. F.*, p. 116ss.
25. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (S.W.*, vol. II), p. 239.
26. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft (S.W.*, vol. II), p. 277.

Feuerbach apunta con ello a la ambigüedad de la teoría hegeliana del espíritu absoluto. En Hegel la interiorización de lo absoluto se da de la mano con la absolutización de la conciencia humana. Dios no es Dios sino en tanto que se sabe a sí mismo y Dios se sabe a sí mismo en el hombre, del mismo modo que el hombre se sabe a sí mismo en Dios. De ahí, para Feuerbach, el híbrido monstruoso de una «mística racional», en la que no se sabe en última instancia a quién se está adorando en esta pretendida «autoconciencia de Dios» que constituye la conciencia humana. No se sabe si hay que interpretar ese genitivo como objetivo o como subjetivo. Feuerbach decide cortar el nudo gordiano. La conciencia del hombre no es la autoconciencia de Dios, sino al revés, la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre. «Dale la vuelta y tendrás la verdad: el saber del hombre acerca de Dios no es sino el saber que el hombre tiene de sí mismo»[27]. Basta invertir, pues, el planteamiento de Hegel, «convertir el predicado en sujeto y hacer de este sujeto el objeto y el principio para tener la verdad desvelada, pura y desnuda»[28]. Y esta verdad reza entonces así: «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre»[29]. La historia hegeliana del espíritu se inclina definitivamente del lado del ***sujeto humano***. Su contenido real es el desarrollo de la conciencia humana, la expresión no ya del devenir de Dios, sino del devenir del hombre. El antiguo sujeto teológico ha desaparecido. El vacío dejado por él lo ocupa un nuevo sujeto, el hombre, al que se transfieren aquellos predicados que la teología y la misma filosofía hegeliana ponían en el haber del espíritu absoluto.

4. La reducción antropológica de la teología

La inversión atea de Hegel ha sido consumada. Pero juntamente con ella se han consumado también la reducción de la teología y no sólo de la hegeliana, en antropología. El alcance antiteológico de su tesis lo ha puesto de relieve el propio Feuerbach: «Ésta es brevemente mi doctrina: la teología es antropología, es decir, en el objeto de la religión que en griego llamamos θεός y en alemán *Gott* no se expresa otra cosa que la esencia del hombre. En otras palabras, el Dios de los hombres no es sino la esencia divinizada del hombre»[30]. En la religión el hombre concreto se ha escindido entre el sujeto y sus predicados esenciales. Éstos, separados de su

27. *Wesen d. Christ. (S.W.*, vol. VI), p. 278.
28. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (S.W.*, vol. II), p. 224.
29. *Wesen d. Christ. (S.W.*, vol. VI), p. 15.
30. *Vorlesungen über das Wesen der Religion (S.W.*, vol. VIII), p. 21.

verdadero sujeto, constituyen un mundo aparte y se atribuyen a un nuevo sujeto imaginario: Dios. Todas las determinaciones divinas que hacen de Dios un Dios –y Feuerbach piensa concretamente en la infinitud, la eternidad, la justicia, el amor, etc.–, no son más que determinaciones de la especie humana. En la religión se expresa, pues, el comportamiento del hombre respecto de su propio ser, pero representado como un ser extraño. Dios es un fenómeno de espejismo, el espejo soñado en el que el hombre se mira a sí mismo. Dios es el ser mismo del hombre, pero separado de los límites de los individuos, corpóreos y reales, y puesto como otro. En otras palabras, Dios no es más que la *esencia humana*, pero conocida como un ser distinto de ella, el *concepto específico* del hombre bajo forma mística. En consecuencia, no es el hombre quien está hecho a imagen y semejanza de Dios, sino Dios a imagen y semejanza del hombre. El creador se convierte en criatura y la criatura en creador[31].

¿Dónde está el origen de este desdoblamiento? Su raíz se encuentra, como es obvio, en el hombre mismo. Feuerbach la sitúa en la *necesidad* y el *deseo*. «La religión radica únicamente en la necesidad. Lo que más íntimamente necesitas, eso y no otra cosa es tu Dios»[32]. En este sentido, Dios es lo que los hombres no somos o tenemos, pero podemos ser o tener. «La palabra "Dios" tiene peso, seriedad y sentido inmanente en boca de la necesidad, de la miseria y de la privación»[33]. Los dioses son una invención pero no de los gobernantes o sacerdotes que únicamente los han utilizado o cultivado, sino de la necesidad y de la desgracia. Y si el hombre piensa en ellos, incluso cuando es feliz, es porque sabe demasiado que le acecha la infelicidad, porque su corazón no descansa nunca, sino que se mueve en la sístole y diástole del temor y de la esperanza. Junto a la necesidad el deseo se sitúa también en el origen de la religión. «Lo que yo no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios»[34]. Por consiguiente «el deseo es el origen, la esencia misma de la religión; la esencia de los dioses no es sino la esencia del deseo... y así quien no tiene deseos, tampoco tiene dioses»[35]. En este sentido, Dios es el sueño de la conciencia despierta del hombre, el fruto de sus ganas de ser en plenitud, la satisfacción fantástica de su impulso hacia la felicidad, el proyecto de ser de una subjetividad potencialmente infinita, pero que todavía no se ha reconocido a sí misma. «¿Piensas el infinito? –observa Feuerbach–, pues bien, es que piensas y afirmas la infinitud de la potencia del pensamiento humano»[36]. En definitiva, necesidad y deseo

31. Cf. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 16ss.
32. *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VII), p. 220.
33. Ibíd., p. 316.
34. Ibíd., p. 297.
35. Ibíd., p. 465.
36. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 10.

apuntan a una misma realidad: a la conciencia de los límites de la existencia humana. Por eso Feuerbach pasa a veces de un aspecto a otro: «Sólo la miseria del hombre es el lugar del nacimiento de Dios. Es al hombre y a sólo al hombre a quien Dios debe sus determinaciones. Dios es lo que el hombre quiere ser, su propia esencia, su propio fin, pero representado bajo la forma de un ser real»[37].

De ahí la acusación de *alienación* que Feuerbach hace a la existencia religiosa. En la religión el hombre real está como enajenado de sí mismo. Su ser se ha desdoblado para poder adorar como Dios a un ídolo imaginario, que no es más que su propia imagen idealizada. El hombre cree adorar a Dios, pero en realidad es a sí mismo a quien adora. Dios es entonces el substitutivo del mundo perdido, el autoengaño del hombre. «Cuanto más vacía es la vida, más lleno, más concreto es Dios. El vaciarse del mundo y el llenarse de Dios son un solo acto. Solamente el hombre pobre tiene un Dios rico»[38].

A pesar de todo, la religión ha tenido una importante función en la historia de la humanidad. Ella ha enseñado al hombre su grandeza, aunque sea en la forma alienada de un Dios a quien adorar. La religión representa el estadio infantil de la conciencia humana. El niño ve a su esencia, el hombre, fuera de sí mismo. Lo mismo le pasa al hombre religioso al desdoblarse en Dios[39]. Pero la evolución de la humanidad lleva al hombre a apartarse cada vez más de Dios y a dirigirse cada vez más a sí mismo. Feuerbach se propuso acelerar esta evolución. Por eso la intención de su obra estriba, por confesión propia, en convertir a los hombres «de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiosos del más acá, de servidores religiosos y políticos de la monarquía y aristocracia celeste y terrestre en ciudadanos conscientes de la tierra»[40].

Este programa, de una novedad sorprendente en su tiempo, incluye un cambio fundamental de actitud de la filosofía respecto de la política y la religión. Pero su importancia en la sistemática feuerbachiana va mucho más allá de este hecho de por sí tan importante. En él se encierra la raíz profunda de la curiosa recaída de Feuerbach en el mundo de la abstracción metafísica que tan sañuda y despiadadamente acaba de criticar, aunque sea en la forma nueva de una metafísica humanista. En efecto, después de haber destruido la religión de Dios, Feuerbach se dispone a levantar su nueva religión del hombre. «Hemos de ser religiosos, la política será nuestra religión. Pero ello sólo será a condición de tener en nuestra

37. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*S.W.*, vol. II), p. 292.
38. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 89s.
39. Cf. ibid., p. 16.
40. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (*S.W.*, vol. VIII), p. 28s.

intuición alguna realidad suprema que nos convierta la política en religión»[41]. Este nuevo ser supremo es el hombre. Hay que devolver, pues, al hombre lo que es suyo, retrotraer a su verdadero sujeto los antiguos predicados divinos. Sólo que esta devolución del proyecto «Dios» a su propio inventor, no vale del hombre individual, sino de la *especie* humana. El individuo singular se siente demasiado limitado e imperfecto, demasiado condicionado por circunstancias de todo orden, desde el moral al espacio-temporal, para que pueda tomarse en serio su propia divinización. «Si no se reemplaza la divinidad por la especie se deja en el individuo un vacío que se llenará de nuevo inevitablemente con la representación de un Dios, esencia personificada de la especie. Sólo la especie es capaz a la vez de *suprimir* y *reemplazar* la divinidad y la religión»[42]. En efecto, si el individuo humano «tiene conciencia de su límites y de su finitud, es únicamente porque tiene por objeto la perfección y la infinitud de la especie»[43]. Por ello, allí donde la especie no es en cuanto especie objeto del hombre, se convierte para él en objeto en cuanto Dios. El hombre compensa su falta de concepto de la especie por el concepto de Dios, en cuanto exento de los límites y las deficiencias que oprimen al individuo.

El individuo está llamado, pues, a trascenderse para reintegrarse a la especie, en la unidad del hombre con el hombre, del yo con el tú, que constituye la comunidad humana. «La soledad es finitud y limitación, la comunitariedad es libertad e infinitud. El hombre para sí es hombre; el hombre con el hombre –la unidad del yo y del tú– es Dios»[44]. Ahora bien, lo que une a unos hombres con otros es el amor. El amor constituye, pues, el lazo mediador que, al realizar la unidad de los hombres entre sí, confiere a la esencia humana su realidad divina. La religión humanista de Feuerbach será, por tanto, una religión del amor y su culto el ejercicio de la filantropía. La vieja afirmación teológica cristiana: «Dios es amor» se convierte ahora en esta otra puramente antropológica: «El amor es Dios», el amor es el auténtico ser absoluto[45]. El amor no es santo por ser un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios, porque por sí mismo y en sí mismo es divino. El ateísmo humanista de Feuerbach es más *humanista* que *ateo*. A Feuerbach, como más tarde a Marx, lo que le importa verdaderamente es el hombre. El ateísmo, la negación de Dios, es sólo el presupuesto del humanismo, de la afirmación del hombre. «Yo niego a Dios, esto quiere decir para mí, yo niego la negación del hombre... La

41. *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (*S.W.*, vol. II), p. 219.
42. *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VII), p. 303.
43. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 8.
44. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*S.W.*, vol. II), p. 318.
45. Cf. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 318.

cuestión del ser o no ser de Dios es para mí solamente la cuestión del ser o no ser del hombre»[46]. «Yo niego solamente para afirmar: niego el fantasma de la religión sólo para afirmar el ser real del hombre»[47].

Feuerbach puede concluir: «Hemos demostrado que el secreto de la teología es la antropología, que el secreto del ser divino es la esencia humana. Pero la religión no tiene conciencia de la humanidad de su contenido... La vuelta necesaria de la historia consiste, pues, en esta confesión y en este reconocimiento públicos de que la conciencia de Dios no es otra cosa que la conciencia de la especie; que el hombre puede y debe elevarse por encima de las leyes de su individualidad o personalidad, pero nunca por encima de las leyes, de las determinaciones esenciales de su especie; que el hombre no puede pensar, presentir, representar, sentir, creer, querer, amar y honrar otra esencia en cuanto absoluta y divina, que la esencia humana... La religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Las religiones son santas, precisamente porque constituyen las tradiciones de esta primera conciencia. Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como se ha mostrado, secundario desde el punto de vista de la verdad, puesto que no es otra cosa que la esencia objetivada del hombre; y lo que para la religión es secundario, el hombre, debe ser puesto y enunciado necesariamente como primero. El amor hacia el hombre no puede ser derivado: debe llegar a ser originario. Solamente entonces el amor será una fuerza auténtica, sagrada, digna de confianza. Si la esencia del hombre es para él el ser supremo, entonces en la práctica la ley suprema para el hombre debe ser el amor del hombre por el hombre. *Homo homini Deus*, he aquí el principio práctico supremo, he aquí la vuelta decisiva de la historia»[48].

5. La crítica de Stirner y la disolución de la antropología

Se ha dicho del materialismo de Feuerbach que terminó en el idealismo más delirante. La raíz de este idealismo radica exactamente, como ha mostrado E.C. de Lima Vaz, en la inversión que Feuerbach ha llevado a cabo de la dialéctica hegeliana de lo absoluto. El proceso de esta inversión se mueve en el espacio epistemológico que va de lo sensible inmediato como *fundamento* a lo sensible imaginario como *proyección*. El sentido del proceso es claro. Se trata de desenmascarar la ilusión hegeliana de lo absoluto y restituir al hombre, como subjetividad plenamente realizada, su

46. *Vorwort zum ersten Gesammtausgabe* (*S.W.*, vol. II), p. 411.
47. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (*S.W.*, vol. VIII), p. 29.
48. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 325s.

condición de único y verdadero sujeto de la historia. Pero la lógica de las cosas lleva consigo que la inversión de un idealismo continúe siendo un idealismo. Y así, como el propio Feuerbach ha apuntado anteriormente, la operación incluye dos momentos: la supresión de la divinidad y su reemplazamiento por la especie humana. El proceso de *inversión* feuerbachiano enlaza pues con un proceso de *substitución*, en virtud del cual el hombre como especie ocupa el lugar dejado vacío por el Dios imaginado o proyectado y es afirmado en el mismo espacio epistemológico en el que se situaba aquél: el de la esencia abstracta o proyección. La pescadilla se muerde la cola. El hombre como especie es el *mito de substitución* del antiguo Dios pretendidamente imaginado. Y el humanismo, la nueva religión que celebra el nuevo mito. «La desmitización feuerbachiana, que se pretende tal en relación al mito de las religiones tradicionales, constituye, paradójicamente, el descubrimiento de la tierra de un nuevo mito, la tierra del hombre»[49].

Se comprende que Max Stirner en aquel extraño libro que lleva por título *El único y su propiedad* acusara inmediatamente a Feuerbach de haberse quedado a mitad de camino. En el seno de su discurso antropológico se esconde, larvado, el viejo principio metafísico y teológico. El nuevo ídolo se llama ahora el «hombre». El individuo real y concreto, el único que importa verdaderamente a Stirner, es sacrificado en aras del «hombre» y entregado, de pies y manos, al poder y a la servidumbre del «hombre». Se produce así una nueva alienación: el individuo es desdoblado y opuesto como sujeto in-esencial, a su esencia como predicado. Ahora bien, pregunta Stirner, ¿quién es ese «hombre», a cuyo servicio es puesto incondicionalmente el individuo? En el fondo, un nombre altisonante, pero hueco. Un signo arbitrario que designa a la serie de los individuos, los únicos que verdaderamente existen, para ahorrarse el esfuerzo de llamarlos por sus nombres propios, que son sus únicos nombres verdaderos. La verdad no es el «hombre», sino el individuo, siempre *único*, sin nada de común con los demás, encerrado irremisiblemente en su existencia singular. Imponerle a este individuo la medida o el deber-ser del «hombre», es alienarlo a un fantasma que sólo puede caber en la cabeza de filósofos idealistas. «El hombre es sólo un ideal, la especie es sólo un pensamiento. Ser hombre no significa realizar el ideal del hombre, sino interpretarse a sí mismo. Mi tarea no es cómo realizo lo humano, sino cómo me basto a mí mismo. Yo soy mi especie, sin norma, sin ley, sin modelo. Es posible que yo solo pueda hacer de mí muy poca cosa. Pero eso poco es todo y es mejor que lo que yo pueda dejar hacer de mí por el poder de los otros»[50].

49. E.C. de Lima Vaz, *Ateísmo y mito*, «Víspera» (Montevideo) 6 (1972) 15.

50. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1927, p. 159s; trad. castellana: *El único y su propiedad. El falso principio de nuestra educación o humanismo y realismo*, trad. de E. Subirats, Barcelona 1970, [2]1974.

La nueva religión del hombre no se diferencia, pues, demasiado de la vieja religión de Dios. En la especie humana se expresa ahora bajo forma de *antropocracia* el poder de la antigua teocracia. «La religión humana no es más que la última metamorfosis de la religión cristiana»[51]. Que el ser supremo sea el Dios único o el Dios en tres personas o que no sea Dios, sino el hombre, todo esto carece de importancia para el que niega de verdad el ser supremo. Ha cambiado el nombre, pero en el fondo todo sigue igual. «El temor del hombre –concluye sarcásticamente Stirner– no es más que otra forma del temor de Dios. Nuestros ateos son gente piadosa»[52].

¿Qué hay, pues, que hacer? Hay que acabar con este último residuo religioso. Hay que romper el último ídolo, tanto más peligroso, cuanto que es inmanente. En otras palabras, el «hombre» tiene que morir. No hay, pues, que esperar a nuestra época, a *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, para ver anunciada, después de la «muerte de Dios», la próxima e inevitable «muerte del hombre». Stirner ya la hizo suya en función del conocido tema hegeliano de la «muerte del Mediador». «¿Cómo podéis creer que el Hombre-Dios ha muerto, hasta tanto que en él, además de Dios, no haya muerto también el hombre?»[53] Esta «muerte del hombre» es irremediable, si es que ha de vivir de verdad el individuo. Lo que entonces queda es única y exclusivamente el «yo», un yo sin supuestos, un yo inevitablemente único. La antropocracia se ha roto, pero en su lugar surge la *autofagia*. Porque ese yo único, solitario y aislado, ese yo «egoísta», propiedad exclusiva de sí mismo, que no conoce otra instancia que él mismo ni otro deber que aquello en lo que está siempre ocupado, el culto y disfrute de sí mismo, acaba devorándose a sí mismo y quemando una vida que se le convierte en ceniza. El individualismo rabioso de Stirner desemboca así en el nihilismo. De hecho, Stirner cierra su ensayo con estas significativas palabras: «En el único, el poseedor, vuelve a la nada creadora de la que ha surgido. Todo ser superior a mí, sea Dios o sea el hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad y palidece al sol de esta conciencia. Si yo baso mi causa en mí, el único, mi causa reposa entonces sobre su creador efímero y perecedero que se autodevora; y yo puedo decir: he basado mi causa en la nada»[54].

La crítica paroxística de Stirner es más profunda de lo que parece. Ante todo, con su reacción nominalista Stirner pone al descubierto la confusión existente en Feuerbach entre el concepto de esencia (*Wesen*) y el de género o

51. Ibíd., p. 153.

52. Ibíd., p. 162.

53. Ibíd., p. 135.

54. Ibíd., p. 336. Sobre la crítica de Stirner a Feuerbach cf. M. Cerezo Galán, *La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas*, en: *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, p. 197ss.

especie (*Gattung*). Ambos conceptos no son del mismo orden: el primero pertenece a la metafísica, el segundo a la lógica. Así, cuando se dice que la esencia humana es una, no se dice en el mismo sentido que cuando se afirma que no hay más que un único género humano. La unidad de la esencia no impide su multiplicación numérica en cada uno de los individuos. Al confundir prácticamente ambos conceptos, Feuerbach despoja a las personas de su esencia, es decir, de su dignidad humana, y las somete al poder de la especie. La verdadera esencia del hombre se ha transpuesto del individuo a la comunidad. Por cierto que aquí se encuentra la raíz del famoso concepto marxiano de «ser genérico» (*Gattungswesen*) y, por tanto, del futuro colectivismo marxista[55]. Por otro lado, frente al ateísmo «piadoso» de Feuerbach, Stirner representa lo que Sartre en nuestros días ha denominado un «ateísmo consecuente». Un ateísmo que sabe, que, sin un Dios que la piense, no existe una esencia humana, ni unos valores y deberes que se impongan incondicionalmente a todos los individuos. El hombre es simplemente lo que él se hace. El individuo está abandonado a sí mismo y no encuentra ni en sí ni fuera de sí otra norma y otros valores que los que él quiere imponerse libremente a sí mismo[56]. El hombre se ha desfondado, dejando ver sólo el vacío tembloroso de su propia finitud. La empresa de Feuerbach se ha quedado sin objeto. La reducción antropológica de la teología ha culminado en la disolución de la antropología.

6. La respuesta de Feuerbach y el descubrimiento del tú

La crítica de Stirner no dejó de hacer impacto en Feuerbach. Como consecuencia de esta crítica, Feuerbach despojará el término «especie» de los ingredientes metafísicos provenientes de Hegel y lo entenderá como el mero conjunto de los hombres. La especie deja de designar una dimensión superior a los individuos, a través de la cual éstos toman conciencia de su realidad humana, para designar sencillamente la sociedad, la relación del hombre con el hombre. Al mismo tiempo, Feuerbach subraya contra el individualismo de Stirner la importancia de lo comunitario, de las relaciones interpersonales, inaugurando así una reflexión antropológica de carácter *dialogal* que constituye acaso su más valiosa aportación a la filosofía. Feuerbach extiende al campo de las relaciones interpersonales su tesis de la

55. Cf. P.D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Paris 1970, p. 58s.
56. Cf. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1948, p. 21s. Sartre hace suya la máxima de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido.» Nosotros pensamos que desde la negación de Dios el hombre no puede fundamentar hasta el fin los valores y deberes morales (por ejemplo, el valor absoluto de la persona, el respeto del otro, etc.), cuya validez y exigencia, sin embargo, obscuramente percibe. Cf. *Introducción*, nota 8.

dependencia del pensamiento o del sujeto respecto de la realidad o del objeto. Así como el hombre llega a la autoconciencia a través de la realidad exterior, así llega también al «yo» a través del «tú». «El verdadero yo es únicamente el yo que tiene enfrente a un tú y que, por su parte, es objeto, es tú, con respecto a otro yo»[57]. «Únicamente es hombre el hombre social. Yo soy yo únicamente a través de ti y contigo. Soy consciente de mí mismo gracias a tenerte a ti visible y palpablemente enfrente de mí, como otra persona»[58]. Con intuición certera Feuerbach ve al otro en su individualidad concreta, en su unicidad insubstituible, como un tú que me interpela, que exige mi reconocimiento. Y es entonces, en este reconocimiento incondicional del otro como un tú, cuando se hace la experiencia de lo auténticamente humano, cuando se toma verdadera conciencia del yo[59]. Por ello Feuerbach no duda en afirmar: «Donde no hay yo, no hay tú»[60]. «La unidad del yo y del tú es el último y más elevado principio de la filosofía»[61].

Esta dimensión interpersonal del ser humano se transporta también al campo del pensamiento. Frente al modo de pensar subjetivista y solipsista que lleva a decir inconscientemente a tantos pensadores: «La verdad soy yo», el filósofo «humano», al estilo de Feuerbach afirma: «¡No yo, no! Yo y tú, sujeto y objeto, diferentes y, sin embargo, inseparablemente unidos, son el verdadero principio del pensamiento y de la vida, de la filosofía y de la fisiología»[62]. «Yo soy, incluso en mi pensamiento, en cuanto filósofo, hombre con hombres»[63]; y, por lo mismo, «la verdadera dialéctica no consiste en un monólogo del solitario pensador consigo mismo, sino que es un diálogo entre el yo y el tú»[64]. Feuerbach se convierte así en el precursor de las corrientes personalistas posteriores, que, como ocurre en M. Buber y F. Ebner, hacen de la relación yo-tú la idea central de su pensamiento. Y así M. Buber escribe de sí mismo con respecto a Feuerbach: «Feuerbach introdujo el descubrimiento del tú, que se ha denominado la "revolución copernicana" del pensamiento moderno y "un acontecimiento elemental", que es tan rico en consecuencias como el descubrimiento del yo del idealismo y que debe llevar a un nuevo comienzo del pensamiento euro-

57. *Über Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit* (*S.W.*, vol. X), p. 214.
58. *Der Eudemonismus* (*S.W.*, vol. X), p. 269.
59. Cf. J.M. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger*, «Gregorianum» 63 (1982) 223.
60. *Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VI), p. 111.
61. *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VII), p. 258. En 1836, en carta a su novia Berta Löw, con la que se casaría el año siguiente, Feuerbach subrayaba la necesidad de la mediación del otro, incluso para la misma apertura a la trascendencia: «El hombre no es hombre por o en virtud de su nacimiento, sino que se hace hombre a través del hombre; únicamente en el otro se hace él consciente de sí mismo y surge así en él la idea de la humanidad y de la divinidad. De este modo el hombre es propiamente mediador de Dios para el hombre» (*Ausgewählte Briefe*, *S.W.*, vol. XII, p. 305).
62. *Über Spiritualismus und Materialismus* (*S.W.*, vol. X), p. 224.
63. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*S.W.*, vol. II), p. 318.
64. Ibid., p. 319.

peo... A mí mismo, en mi juventud, me proporcionó iniciativas decisivas»[65]. Por su parte, F. Ebner llama a Feuerbach el «descubridor del diálogo»[66].

También en lo que se refiere a su concepción teológica reacciona Feuerbach ante la crítica de Stirner. Y así a la pregunta de éste: ¿Cómo pueden mantenerse en pie los predicados divinos una vez que se ha suprimido el sujeto?, responde nuestro filósofo: «El que suprime el sujeto, suprime también por lo mismo los predicados (se entiende en cuanto predicados *teológicos*), puesto que el sujeto no es en realidad sino el predicado pensado o representado como sujeto»[67]. Al devolver al hombre los antiguos predicados de Dios (de un Dios que no era sino una mera proyección y personalización de lo humano), éstos pierden su carácter «divino» y se hacen «populares, comunes y profanos»[68]. Pero, en definitiva, los predicados absolutos siguen manteniéndose, aunque sin la anterior aureola divina. Feuerbach, pues, no renuncia a la «cosa misma». Llámense o no teológicos o divinos los predicados, lo decisivo es que Feuerbach afirma en el hombre una dimensión de absolutez que es incompatible con su postura atea. Como reconocerá Engels, el «hombre feuerbachiano está deducido de Dios»[69].

7. El ateísmo de Feuerbach y la teología

El fracaso del proyecto antropológico de Feuerbach no debe cerrarnos los ojos a la enorme influencia que ha tenido en la génesis de la irreligiosidad contemporánea. Paul Ricoeur ha expresado el carácter y la importancia de esta influencia al situar a Feuerbach en cabeza en el grupo de los que él denomina «filósofos de la sospecha». Feuerbach ha hecho nacer una dolorosa *sospecha* en el corazón del hombre religioso. Eso que yo llamo Dios, ¿no será un espejismo o una ilusión? Ésta es la razón por la que la teología moderna en su diálogo con la incredulidad no puede prescindir de Feuerbach. Ahora bien, es un mérito de Karl Barth haberse dado cuenta muy tempranamente de la trascendencia teológica de la crítica feuerbachiana. El filósofo de Landshut ha clavado, en frase de Barth, una «banderilla» en la carne de la teología[70]. Por ello Barth se esfuerza en restablecer de tal modo

65. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1952, p. 62.

66. Cf. J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, Viena 1968, p. 23. Véase sobre el tema M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. F.*, p. 38ss. Cf. también M. Cabada, *Feuerbach y Kant*, Madrid 1980, p. 148ss. Del mismo autor es también el artículo: *El hombre como centro del pensamiento de Feuerbach*, «Pensamiento» 36 (1980) 5-27.

67. *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen d. Christ.* (*S.W.*, vol. VII), p. 296.

68. Ibid., p. 295.

69. Carta de Engels a Marx del 19 de noviembre de 1844. Cf. K. Marx-F. Engels, *Briefwechsel*, Berlin 1949-1950, vol. I, p. 9s. Véase sobre el tema M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. F.*, p. 107ss.

70. Cf. K. Barth, *Ludwig Feuerbach. Mit einem polemischen Nachwort*, «Zwischen den Zeiten» 5 (1927) 10-40.

al Dios cristiano en su inaccesible trascendencia, que los dardos provenientes de la crítica antropológica de Feuerbach no puedan alcanzarle. La fe cristiana lleva a cabo, según Barth, un movimiento inverso al de la religión que Feuerbach tan sagazmente ha criticado. En la *religión* el hombre parte en busca de Dios. La *fe*, en cambio nos habla de un Dios que ha venido a buscar al hombre. En el mundo espiritual de la fe la iniciativa corresponde a Dios y no al hombre. Por eso para el gran teólogo evangélico la crítica religiosa de Feuerbach, precisamente porque parte del hombre, es absolutamente irrelevante. Al auténtico teólogo le produce risa. Él sabe que Dios y no el hombre es el comienzo, el medio y el fin de la teología. «La inmunidad contra la respuesta que Feuerbach ha dado a su pregunta comienza con el reconocimiento que esta pregunta no puede ser nuestra pregunta, con el reconocimiento de nuestra incapacidad para comportarnos como hombres que interrogan»[71]. Aquí aparece con toda claridad la vuelta de campana que Barth ha dado a la relación Dios-hombre en Feuerbach, pero con ello también a la tradicional problemática teológica. En Barth la relación se ha invertido: es Dios quien pregunta y el hombre quien responde. Y sólo desde esta perspectiva tiene sentido teológico la antigua relación. «Dios ha respondido antes de que los hombres llamaran y precisamente por eso, sólo por eso, llaman»[72].

La postura de Barth tiene el mérito de poner a salvo, desde el comienzo, el carácter estrictamente gracioso y sobrenatural de la fe cristiana. Teológicamente, no es preciso subrayarlo aquí, no hay conocimiento salvador de Dios que no esté precedido por su iniciativa de gracia. Pero al margen de su posible incidencia en el fideísmo o, al menos, en un positivismo de la revelación, la respuesta de Barth a Feuerbach filosóficamente no es satisfactoria. Barth ha tapado la boca al adversario, pero no le ha respondido. Desde la actitud antropocéntrica de Feuerbach es fácil darle la vuelta a la solución barthiana y afirmar, por ejemplo, que el cristianismo es la manera más sutil e insidiosa que el hombre tiene de proyectarse a Dios. Se imagina que Dios mismo viene a su encuentro. La objeción de Feuerbach es filosófica y ha de ser respondida en su propio campo. Pienso que el intento de Feuerbach deja un espacio abierto a esa respuesta. Ante todo hay que reconocer paladinamente que la sospecha feuerbachiana *no es* puramente *gratuita*. Es claro que los factores psicológicos aducidos por Feuerbach intervienen muchas veces en la génesis de la fe en Dios y de la religión. El hombre pone en todo lo que hace, piensa o desea, mucho de sí

71. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zurich 1952, vol. IV/3, p. 80.

72. *Der Römerbrief*, Zurich 1967, p. 367. En *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zurich 1952, p. 484, Barth considera a Feuerbach un «filósofo teologizante», cuya relación con la teología ha sido la de un «amor infeliz».

mismo: la actividad religiosa no es ninguna excepción. La sospecha feuerbachiana no es, pues, gratuita pero *no pasa de ser una sospecha*. El indiscutible influjo de los factores psicológicos en la génesis de la religión nada dice sobre la existencia o no existencia de Dios. Aunque en todo conocimiento y sentimiento el hombre ponga o proyecte en el objeto mucho de sí mismo, no está probado con ello que tal objeto sea una simple proyección humana y nada más. La sospecha permanece sospecha[73]. Como observa E. von Hartmann, «de que los dioses sean deseados no se sigue nada a favor de su existencia o no existencia. Es muy cierto que una cosa no existe por el hecho de que se la desee, pero no es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desea. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y todas las pruebas de su ateísmo, sin embargo, se basan en esta argumentación, es decir, en un sofisma lógico»[74].

Si, pues, la sospecha feuerbachiana no es puramente gratuita, su ateísmo antropológico sí que lo es. La mera constatación del aspecto antropológico de la religión no decide todavía nada sobre la realidad o no realidad de su objeto. Como escribe Peter Berger, «decir que la religión es una proyección humana no elimina lógicamente la posibilidad de que las significaciones proyectadas tengan un último *status* independiente del hombre. En efecto, si se plantea una visión religiosa del mundo, la base antropológica de estas proyecciones puede ser ella misma el reflejo de una realidad que incluye tanto al mundo como al hombre, de modo que las emisiones de significaciones del hombre dentro del universo apunten en última instancia a una significación abarcante, en la que él mismo se halla arraigado... Dicho sencillamente, esto significaría que el hombre proyecta significaciones últimas en la realidad, porque esta realidad es, en última instancia significativa y porque su propio ser (fundamento empírico de estas proyecciones) contiene y propone estas mismas significaciones últimas. Un procedimiento teológico semejante, si fuera viable, sería una interesante inversión de Feuerbach; la reducción de la teología a la antropología terminaría en la reconstrucción de la antropología a la manera teológica»[75].

Ahora bien, el planteamiento de Feuerbach da pie a esta reconstrucción. En efecto, Feuerbach se contenta con afirmar que el origen de la religión reside en una proyección del hombre, pero no se pregunta con suficiente radicalidad por el *origen* de esta proyección. Sin duda, Feuerbach alude a la «miseria humana» como lugar del nacimiento de Dios, pero no parece tener conciencia de las *implicaciones ontológicas* que semejante alusión encierra. Como heredero del pensamiento de Hegel, Feuerbach no debiera

73. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, p. 294s.
74. E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, vol. II, Leipzig 1900; reed. Darmstadt 1969, p. 444.
75. P.L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, p. 249s.

haber olvidado que la conciencia de un límite tiene su condición de posibilidad en un saber previo, atemático, de lo ilimitado. «No es posible conocer o experimentar algo como límite o como carencia, si no se está de algún modo más allá»[76]. Kant, en la *Crítica de la razón pura* apunta la misma idea. La negación no es pensable, sino sobre el substrato fundamental de la afirmación. «Nadie puede concebir una negación de manera determinada sin ponerle como fundamento la afirmación opuesta. El ciego de nacimiento no puede tener representación alguna de la obscuridad, puesto que no la tiene de la luz»[77]. La negación, como expresión de un límite o de una carencia, vive de la plenitud de lo que le falta. Por ello, donde no hay ninguna conciencia de esa plenitud, tampoco puede haberla del límite. Y, al revés, la conciencia del límite o de la carencia está arraigada en el saber previo de la plenitud. He aquí la paradoja de la conciencia humana de la propia finitud y limitación: que implica dialécticamente su propia superación. El límite que se conoce como límite da pruebas de que ya está más allá del límite. La conciencia del límite, de la finitud, implica una cierta presencia, un pre-saber atemático de lo ilimitado, de lo infinito. En esta perspectiva la pregunta crucial que hay que hacer a Feuerbach reza así: ¿cómo es posible que el hombre experimente la «miseria» de su ser, si no es porque ya está anclado, estructural e intelectualmente, en la plenitud y sabe, por tanto, inicial y tendencialmente, de ella? En otras palabras, si Dios es un deseo del hombre, la expresión de sus ganas de ser en plenitud, ¿de dónde le viene al hombre este deseo? ¿No será porque está ya cogido por Dios, por así decirlo, por la espalda?[78]

Feuerbach tuvo conciencia de esta cuestión como lo muestra su curiosa respuesta a esta pregunta de R. Cudworth: «Si no hay Dios alguno, ¿de dónde proviene entonces el que todos los hombres quieran tener un Dios?» Y Feuerbach responde: «Hay que formular la pregunta más bien a la inversa. Si existe Dios, ¿para qué y por qué han de desearlo los hombres? Lo que existe no es objeto ninguno del deseo: el deseo de que Dios exista es precisamente la prueba de que no existe»[79]. Ya hemos visto que esta argumentación no es lógica. Una cosa puede existir y, sin embargo, ser objeto del deseo. En cambio, el deseo de lo que no existe es radicalmente absurdo. Se desea lo que no se tiene, pero que se espera al menos poder

76. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ed. F. Nikolin y O. Pöggeler, Hamburgo 1959, p. 84. Véase E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Herder, Barcelona 1986, p. 154s, 176ss.
77. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, B 603*. Véase E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I: *La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1986, p. 174s.
78. Cf. M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. F.*, p. 60. Véase del mismo autor *Del «indeterminado» griego al «verdadero infinito» hegeliano*, «Pensamiento» 28 (1972) 330ss.
79. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (*S.W.*, vol. VIII) p. 428, nota.

tener. En otras palabras, la no absurdidad del deseo supone la *posibilidad* de alcanzar el objeto deseado e implica ya una cierta *connaturalidad* con él. Feuerbach reconoce, por otra parte, esta estructura fundamental del deseo en toda la actividad anímica del hombre, con la única excepción de la pretendida proyección religiosa. «Experimento la sed, escribe significativamente, porque el agua exterior a mí es parte esencial constitutiva de mí y en mí... Si no existe el agua, no existe la sed... El agua potable es agua humana, esencia humana, porque el hombre mismo es, al menos parcialmente, una criatura acuosa»[80]. Feuerbach no parece darse cuenta de la incoherencia que supone fundamentar, por un lado, el deseo humano en la realidad de su objeto y excluir, por otro, de esta fundamentación el caso particular del acto religioso. Tal excepción carece de toda justificación. Aunque, como suele decirse, la sed no prueba la fuente, prueba al menos que tiene que haber agua en alguna parte. Si no se hace del hombre, como quiere Sartre, un ser radicalmente absurdo, una «pasión inútil», es inadmisible hacer de él un sediento, reconocerle una sed infinita, y negarle el agua.

Las anteriores consideraciones ponen sobre el tapete una última cuestión: la de la *viabilidad* filosófica del ateísmo feuerbachiano. En efecto, si buscamos la razón profunda de esta contradicción fundamental que lleva a Feuerbach a denegar al acto religioso el anclaje en la realidad que admite en el resto de la actividad anímica del hombre y le empuja, a la par, a hacer del hombre el mito de substitución del mismo Dios, cuya realidad ha negado, en otras palabras, si buscamos la necesaria correlación entre *ateísmo* y *mito* en el pensamiento feuerbachiano, la encontraremos en la correlación también necesaria, pero de sentido inverso, entre la afirmación de un absoluto metaempírico y la intención de la filosofía como explicación total de la realidad como obra de la razón. Como ha mostrado E.C. de Lima Vaz, la filosofía, desde sus orígenes griegos, es por diversos caminos el camino o *methodos* por remontarse de la particularidad de lo sensible a la universalidad de un principio racional. Ahora bien, esta tarea importa dos cosas: por un lado, la inevitable afirmación de un absoluto metaempírico como condición trascendental de inteligibilidad de lo real como tal y, por el otro, la inevitable desmitización de toda representación de este absoluto que se mantenga en el plano de la particularidad sensible. Precisamente por ello los primeros pensadores griegos fueron tenidos por ateos, porque se vieron obligados a negar los dioses particulares en función de un más alto concepto de Dios. En consecuencia, «cualquier tentativa de "superación"

80. *Spiritualismus und Materialismus* (*S.W.*, vol. X), p. 221. Cf. M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. F.*, p. 68s.

de la metafísica, que se pretenda una "inversión" del camino (*methodos*) que conduce al absoluto racional y sea, por consiguiente, un retorno a la particularidad de lo sensible, recae necesariamente en la esfera del mito»[81].

En este sentido hay que establecer una incompatibilidad radical entre el ateísmo como negación de un absoluto metaempírico y la filosofía como metafísica. Esta incompatibilidad entre filosofía y ateísmo se refiere a un tipo de pensamiento que, en el interior de una comprensión radical de la totalidad de lo real, incluya la negación de un absoluto fundante de esta comprensión y trascendente al acto mismo en que ella se ejerce. El ateísmo de que aquí se trata no es, por lo tanto, un ateísmo puramente negativo, crítico o agnóstico, sino el *ateísmo positivo*, que se confunde con un antropologismo radical y hace del hombre (como especie o como praxis histórica) el *primum ontologicum* de comprensión de la realidad. Tal ateísmo, como lo muestra el ejemplo de Feuerbach y lo mostrará el de Marx, «no puede oponer positivamente a la negación del absoluto racional, sino una representación que se apropia contradictoriamente de los predicados del absoluto o sea un mito»[82].

81. E.C. de Lima Vaz, *Ateísmo y mito*, p. 20.
82. Ibid.

CAPÍTULO TERCERO

MARX

Lo que hoy denominamos el «marxismo» nació de la conjunción de dos factores: el proyecto intelectual de Karl Marx y una concreta situación socioeconómica, caracterizada por el comienzo de la industrialización y el ascenso correlativo del movimiento obrero. El propio Marx habla a este respecto de un ingenuo «corazón» popular, cuyos latidos piden ser regulados por una «cabeza»[1]. Sin el respaldo del movimiento obrero el marxismo sólo hubiera sido una revolución teórica más de las muchas a que dio lugar el siglo XIX. Su inserción en las coordenadas sociopolíticas del momento hizo de él lo que de hecho es: una filosofía que ha dado origen a una revolución a escala mundial. Como observa I. Calvez, «la revolución francesa de 1789, a pesar de sus intenciones universalistas, había sido francesa por su origen y fue europea por sus consecuencias. Con el marxismo parece ser la revolución mundial la que está en marcha»[2]. Ahora bien, en un movimiento revolucionario de esta clase las ideas suelen jugar un papel secundario. El marxismo, en cambio, tiene su cuna en la filosofía y no ha dejado de ser una filosofía. Marx orientó resueltamente la filosofía hacia el mundo y la desvió de las especulaciones puras que se suponían inofensivas. Pero todo lo que Marx hizo en el mundo, lo hizo con el rigor tomado de esta filosofía. Por eso, no se comprende el combate que se está librando hoy

1. Cf. *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, II), p. 391; trad. castellana: *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *La sagrada Familia y otros escritos*, trad. de W. Roces = (WR), México 1958; reed. 1962, p. 15. Citamos las obras de Marx por la edición del Dietz Verlag, Berlín 1957-1968. Para los escritos –muy pocos– que no están en esta edición utilizamos la del Instituto Marx-Engels de Moscú, *Historische-Kritische Gesamtausgabe, Werke-Schriften-Briefe*, Moscú 1927-1932.

2. J.Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid 1958, [5]1966, p. 9. Traducción de la primera edición francesa: *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956. Hay una edición francesa posterior, algo aligerada de texto y con un postfacio del autor, Paris 1970. Se trata en esta obra de un estudio brillante, vigoroso y rigaroso que ha aguantado el paso de los años y que constituye todavía hoy una clásica introducción no-marxista al pensamiento filosófico de Marx.

en la historia, si no se conoce la doctrina que lo ha preparado. Aunque no es lícito identificar el pensamiento de Marx con el sistema político-ideológico que hoy lleva su nombre, «una revolución que tiene el rigor y la frialdad de una filosofía abstracta, no puede aclararse más que mediante el análisis de la "filosofía de la revolución", que ha anticipado los acontecimientos que vivimos y que pretende todavía hoy explicarlos»[3].

Pese a todo, es claro que el marxismo ocupa también un lugar bien definido en la historia del pensamiento. En filosofía viene después de Hegel y de Feuerbach. El primero descubrió el método dialéctico y lo aplicó al despliegue de la historia. El segundo hizo descender la filosofía hegeliana del cielo ideal a la tierra de los hombres. En la historia del pensamiento económico el marxismo viene después de Smith y Ricardo, los cuales ya habían entrevisto la relación existente entre el valor de las mercancías y el trabajo empleado en producirlas[4]. Pero no por ello hay que ver en Marx un simple continuador de Hegel y de los economistas ingleses. En lo que concierne a Hegel, Marx no se contentó, como a veces se dice, con darle la vuelta a la dialéctica hegeliana, poniéndola patas abajo, con lo que sólo hubiera llegado como Feuerbach a un hegelianismo de signo contrario. Lo que él hizo fue salirse de la caja fuerte teórica del sistema hegeliano, introduciendo la dialéctica en el mundo real de los hombres, de su trabajo y de sus luchas, y haciéndola andar[5]. Lo mismo vale de los elementos de los economistas clásicos que Marx incorpora a su pensamiento: lo que con ellos hace es una cosa radicalmente nueva, una economía política en términos de historia de salvación. El marxismo no es una nueva interpretación del mundo, sino la exigencia y el instrumento de su transformación. La solución de los problemas de la teoría se encuentra en la praxis. La praxis: he aquí el lugar exacto que define la ruptura de Marx con todo el pensamiento anterior. Por ello entender el marxismo sin la praxis sería entenderlo de una manera premarxiana[6].

1. El hombre y la obra

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, a orillas del Mosela, tres años después que el territorio de Renania fuese incorporado a Prusia

3. Ibíd., p. 10
4. Cf. N. Poulantzas, *K. Marx y F. Engels*, en: *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, dirigida por F. Chateler, III: *La filosofía y la historia. La filosofía del mundo científico e intelectual*, Madrid 1976, p. 283.
5. Cf. R. Garaudy, *Karl Marx*, Paris 1964, p. 31. Al revés de la obra antes citada de J.Y. Calvez, este estudio de R. Garaudy constituye una ágil y clara introducción marxista al pensamiento de Marx. Garaudy presenta a Marx desde la praxis. El marxismo es por ello la auténtica «revolución copernicana» en filosofía, pero también una dialéctica siempre abierta e inacabada. «No es posible una filosofía acabada en un mundo que no lo es» (p. 128).
6. Ibíd., p. 110.

por el Congreso de Viena, en el seno de una familia burguesa de origen judío[7]. Tanto su padre, Hirschel Marx, como su madre, Henriette, tenían en su genealogía una larga serie de rabinos. De origen holandés, la madre fue una mujer sencilla que no llegó nunca a escribir correctamente el alemán. El padre, en cambio, abogado de gran prestigio, llegó a ser decano del Colegio de abogados y consejero judicial. Hombre de ideas ilustradas, admirador de Voltaire, Rousseau y Lessing, Hirschel Marx había recibido el bautismo en la Iglesia luterana en 1816, pocos meses después de la incorporación de Tréveris a Prusia, adoptando el nombre de Heinrich. En 1824 hizo bautizar a sus siete hijos y al año siguiente lo hizo también su esposa. Para un hombre que profesaba un vago deísmo, garantía de honestidad burguesa, en esta «conversión» coincidían de algún modo el interés profesional y la convicción intelectual[8]. Aunque en 1816 ninguna ley prohibía a un judío renano ejercer una profesión liberal, la pertenencia a la sinagoga podía comprometer sus planes de progreso social. Por otro lado, el luteranismo era mucho más permeable que el judaísmo a las ideas ilustradas. Al igual que el poeta Heinrich Heine, da la impresión que el abogado Marx vio más que nada en el acto del bautismo «un billete de entrada en la cultura europea»[9].

A la influencia paterna hay que añadir la de un ilustre amigo de la

7. La biografía clásica de Marx, pese a su tono excesivamente panegirista e incluso al hecho de que su autor hubo de utilizar la correspondencia Marx-Engels en una edición expurgada (David Rjazanov no había publicado todavía los cuatro tomos de la edición histórico-crítica de Moscú, que recogen esa correspondencia en su integridad) es todavía la de F. Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig 1918; trad. castellana: *Carlos Marx. Historia de su vida*, Barcelona 1968. Posterior al empeño de Mehring y más completo y documentado que aquél es el que A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 4 vols., Paris 1957-1970, ha dedicado a rehacer el itinerario intelectual y político de Marx. Cornu recoge, por así decirlo, la «infraestructura» histórica, política e ideológica, que está en la base del pensamiento de Marx y que explica su desarrollo. Del mismo autor es también una obra más breve: *Karl Marx. L'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris 1934, [2]1955. Entre otras monografías de carácter más o menos biográfico dignas de interés hay que mencionar: J. Spargo, *Karl Marx. Leben und Werk*, Leipzig 1912; M. Beer, *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*, Paris 1926; D. Rjazanov, *Karl Marx, homme, penseur et révolutionnaire*, Paris 1928; O. Ruhle, *Karl Marx. Leben und Werk*, Hellerau 1928; trad. francesa: *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*, Paris 1933; E.H. Carr, *Karl Marx, a study in fanaticism*, Londres 1934; B. Nicolaievski-O. Maenchenhelfen, *Karl Marx*, trad. francesa, Paris 1937; M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris 1957; P. Kägi, *Biografia intellettuale de Marx*, Florencia 1968; R. Friedenthal, *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*, Munich 1981. El lector de habla castellana leerá con provecho los trabajos de R. Payne, *Marx*, Barcelona 1969; I. Berlin, *Karl Marx*, Madrid 1973; H.M. Enzensberger, *Conversaciones con Marx y Engels*, Barcelona 1974; J. Bruhat, *Marx-Engels. Biografía crítica*, Barcelona 1975, y de W. Blummenberg, *Marx*, Hamburgo 1962; trad. castellana de R. Pilar Blanco, Barcelona 1984, una biografía que tiende a resaltar el lado humano del personaje. En nuestro breve esbozo biográfico hemos tenido en cuenta sobre todo, además de la ya citada biografía de F. Mehring, la más reciente de F. Raddatz, *Karl Marx. Une biographie politique*, trad. del alemán por F. Straschitz, Paris 1975, que por su carácter iconoclasta le sirve de contrapeso. Para seguir la gestación de la obra de Marx nos ha sido útil el esbozo biográfico de C. Valverde, *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y de Engels*, Madrid 1979.
8. El *credo* del padre de Karl puede entreverse en esta carta dirigida a su hijo en noviembre de 1835: «Que tú te mantengas moralmente bueno, no lo pongo en duda. Pero la moral encuentra un apoyo sólido en la fe pura en Dios. Tú sabes bien que yo estoy muy lejos de ser un fanático. Pero, tarde o temprano, esta fe es para el hombre una verdadera necesidad. Hay momentos en la vida en los que el mismo ateo se encuentra arrastrado, lo quiera o no, a adorar al Altísimo. A lo que Newton, Locke y Leibniz creyeron, cada uno debería poder también someterse» (*Briefe, Werke*, Ergängzungsband Erster Teil, p. 617).
9. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Barcelona 1973, p. 44s.

familia, el barón Ludwig von Westphalen. Consejero de gobierno de Tréveris, el barón era un humanista que leía el griego y el inglés y citaba a Homero y Shakespeare. Westphalen puso su afecto en el joven Karl y sostenía con él largas conversaciones sobre las cuestiones más diversas. No deja de ser una ironía del destino que fuera precisamente un aristócrata quien despertó en el futuro teórico del socialismo científico el interés por la doctrina de Saint-Simon. A ese «paternal amigo» y futuro suegro dedicará Karl su tesis doctoral. De los hijos del barón, Edgar será su amigo y compañero de estudios y Jenny, cuatro años mayor que él, su esposa.

En 1830, a la edad de 12 años, Karl empieza a frecuentar el Liceo de Tréveris, una institución escolar de reciente fundación, radicada en el antiguo colegio de jesuitas, hoy sede de la facultad de teología católica. Los profesores del centro eran, como lo pedía el tiempo, liberales e ilustrados, y más que todos, el director, H. Wyttenbach, profesor de historia y de filosofía. Marx destacó entre sus compañeros y en 1835, a sus 17 años, superó brillantemente el examen de madurez. Los ejercicios que de él se conservan, sobre todo la composición de religión y la disertación alemana sobre el tema: «Reflexiones de un joven ante la elección de una profesión» reflejan el humanismo universalista y moralizante de la filosofía de las luces. La frase central: «Nuestra principal guía en la elección de la profesión debe ser el bien de la humanidad, que constituye también nuestra propia realización»[10], enlaza, en una asombrosa anticipación, dos conceptos básicos de lo que será después su humanismo socialista.

En 1835, siguiendo el deseo de su padre, Karl inicia en Bonn la carrera de derecho, pero más que al estudio se dedica a la poesía y a la vida estudiantil. Forma parte del «club de los poetas» y de la «asociación de bebedores» y derrocha de tal modo el dinero que le envía la familia, que su padre acaba por preocuparse[11]. En el certificado de estudios, expedido por la universidad en agosto de 1836, puede leerse que «el señor Karl Heinrich Marx ha incurrido en la pena de un día de calabozo por embriaguez y alboroto nocturno... Ha sido también acusado de llevar sobre sí en Colonia armas prohibidas». La embriaguez y el duelo a sable entre estudiantes de distintas corporaciones eran considerados entonces «delitos nobles». Marx, al parecer, se batió no como era corriente con armas blancas, sino con pistola. Se dice que el duelo fue con un aristócrata y que nuestro héroe salió del lance con un rasguño sobre el ojo izquierdo[12].

10. *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes* (*Werke*, Ergängzungsband Erster Teil), p. 594.

11. El dicho un tanto banal de la madre, según el cual su hijo Karl hubiera hecho mejor de ocuparse del capital que de escribir sobre él, no es del todo desacertado. Marx jamás aprendió a manejarse razonablemente en cuestiones pecuniarias. En frase de F. Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, Barcelona 1968, p. 14: «A ese gran teórico del dinero jamás en ningún momento de su vida le salieron bien las cuentas.»

12. Cf. F. Raddatz, *Karl Marx. Une biographie politique*, Paris 1975, p. 23.

A su regreso de Bonn, durante las vacaciones de verano Karl y Jenny von Westphalen, la joven aristócrata que será su esposa, contraen esponsales en secreto por temor a la oposición familiar. De hecho, el matrimonio no tendrá lugar hasta 1843. Jenny, una mujer muy cortejada por su belleza y simpatía, será para Karl esposa fiel, colaboradora eficaz y compañera de penas y fatigas. Aunque proveniente de la clase alta, Jenny hizo suyos los ideales de su esposo y se mantuvo a su lado en las condiciones más adversas, como cuando hubo de ver morir a uno de sus pequeños sin poder darle un ataúd para sepultarlo, en el mismo día en que daba a luz un nuevo hijo. La unión entre Karl y Jenny, sin ser tan armoniosa y feliz, como a veces se ha pintado, dio lugar a un verdadero amor. Es cierto que en ocasiones Jenny estuvo a punto de romper, mientras que Karl, por su lado, se desahogaba diciendo confidencialmente: «Para gente que tiene vastos intereses no hay mayor locura que casarse»[13]. Pero todo parece indicar que estas crisis no fueron obstáculo para que siguiera ardiendo hasta el fin en el corazón de Karl la llama del amor romántico de los primeros días. En 1863, al volver a Tréveris para el entierro de su madre, Marx escribe a su mujer: «No queda día en que no pasee hacia la vieja casa de los Westphalen en la calle de los Romanos, mucho más interesante para mí que todas las antigüedades de Tréveris, porque me recuerda los tiempos felices de mi juventud, aquellos en que sus muros albergaban mi mejor tesoro. Además, todos los días me están preguntando cuando unos, cuando otros, por la muchacha en otro tiempo "la más hermosa de todo Tréveris", por "la reina de sus bailes". No sabes lo endiabladamente agradable que es para un hombre ver que su mujer sigue viviendo en la fantasía de una ciudad entera como una especie de "princesa encantada"»[14].

Unos años antes, en 1856, Marx había enviado a Jenny esta apasionada declaración de amor: «Yo te veo ante mí en carne y hueso, te recuerdo con mis manos y te abrazo de la cabeza a los pies y de rodillas ante ti, suspiro: "Señora, yo os amo..." Las grandes pasiones, que por la proximidad de su objeto toman la forma de pequeñas costumbres, crecen hasta alcanzar su dimensión real por la acción mágica del alejamiento. Así ocurre con mi amor. Basta que una pequeñez te aleje de mí, para que yo sepa que el tiempo no ha servido sino para lo que el sol y la lluvia sirven a las plantas: para el crecimiento. Desde que estás lejos, mi amor por ti aparece como lo que es, un gigante, en el que se concentran todas las energías de mi espíritu... Y es el amor, no el amor del hombre feuerbachiano, del metabolismo de Maleschott o del proletariado, sino el amor de aquella a quien

13. Cf. ibid., p. 88.

14. *Briefe*. Januar 1860 bis September 1864 (*Werke*, vol. XXX), p. 643.

amo, es decir, de ti, que hace de nuevo de mí un hombre»[15]. Es claro que el corazón de Marx no late aquí al unísono con su cabeza. El amor que siente por su mujer le traiciona y le hace expresar algo ausente de su obra: el derecho del individuo a su esfera propia, a tener cuidados y deseos personales[16].

Aleccionado por los malos resultados conseguidos por su hijo en Bonn, su padre decide enviarlo a Berlín. En otoño de 1836 Karl parte hacia la capital de Prusia: allí pasará cinco años decisivos para su evolución espiritual. Marx continúa en teoría sus estudios de derecho: sigue los cursos de K. von Savigny, el representante de la escuela histórica del derecho, y de Eduard Gans, un jurista de corte hegeliano, injertado de saintsimonismo, pero se siente atraído cada vez más por la filosofía. Lee a Hegel de cabo a rabo y del maestro pasa después a los discípulos. Al terminar su primer año de estancia en Berlín, Karl es ya otro hombre. La larga carta que envía a su padre el 10 de noviembre de 1837, seis meses antes de la muerte de éste, se lee como el balance de una etapa y el comienzo de otra nueva. El joven Marx está convencido de que se encuentra ante una encrucijada decisiva, no sólo de su vida, sino también de la historia del mundo: «Existen momentos de la vida parecidos a mojones que marcan el fin de un tiempo pasado, a la vez que indican una nueva dirección. Llegados a este punto de transición experimentamos la necesidad de considerar con la mirada del pensamiento tanto el pasado como el presente para cobrar conciencia de nuestra verdadera situación. La propia historia del mundo gusta de esta mirada retrospectiva»[17].

Como observa J. Hippolite, se trata en el ánimo del joven Marx de una tarea personal que caracterizará toda su obra: la «toma de conciencia»[18]. Tomar conciencia del momento presente de la historia para hacerse capaz de intervenir eficazmente en la construcción del futuro. En Marx esta toma de conciencia se orienta ya obscuramente hacia la visión del mundo propia de un hegeliano de izquierdas. La oposición existente en la filosofía prehegeliana entre lo que es y lo que debe ser le parece demasiado enojosa. En vez de ella, prefiere la intuición central de Hegel, que consiste en establecer la unidad de lo real y lo ideal, en el bien entendido de que la idea no reside en otra parte que en este mundo. «Había caído un telón, mi santuario estaba destruido y había que meter en él nuevos dioses. Liberándome del idealismo, el cual, dicho sea de paso, se alimentaba de Kant y de Fichte, llegué a *buscar la idea en la realidad misma.* Si los dioses residían antes sobre la tierra ahora han llegado a ser el centro de ésta»[19].

15. *Briefe.* Januar 1856 bis Dezember 1859 (*Werke*, vol. XXIX), p. 534s.
16. Cf. F. Raddatz, *Karl Marx*, p. 89.
17. *Schriften-Manuskripte-Briefe bis 1844* (*Werke*, Ergänzungsband Erster Teil), p. 3.
18. Cf. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, p. 107s.
19. *Schriften-Manuskripte-Briefe bis 1844*, p. 8.

Por esta época Marx entra en contacto con el grupo de «jóvenes hegelianos» (las figuras más destacadas eran Adolf Rutemberg, Karl Friedrich Köppen y los hermanos Edgar y Bruno Bauer), que se reunían en un café de la calle de los Franceses para discutir a la luz del hegelianismo de todo lo divino y lo humano y que formaban el llamado «club de los doctores». Varios indicios permiten hacerse una idea del lugar y la influencia que Marx alcanzará en este ambiente: tuteará a Bruno Bauer, el animador del grupo; K.F. Köppen le dedicará su libro *Federico el Grande y sus adversarios;* E. Bauer, en un poema en el que describe a los miembros del club, trazará de él este retrato:

¿Quién entra a la carrera, impetuoso y salvaje,
moreno compañero de Tréveris ardiendo de furor?
No anda ni trisca sino que se lanza sobre su presa
con furia desgarradora, como hombre que salta para agarrar
anchos espacios de cielo y arrastrarlos hacia el suelo,
abriendo los brazos de par en par hacia los cielos.
Tiene el maligno puño cerrado y ruge sin parar,
como si diez mil demonios le tuvieran sujeto por el cabello[20];

finalmente Moses Hess dirá de él a su amigo Berthold Auerbach: «Es un hombre que me ha causado una profunda impresión, por más que trabajemos en el mismo campo de estudios. En una palabra, cuenta con que conocerás al más grande, tal vez al *único auténtico filósofo* que actualmente existe, el cual muy pronto, en cuanto se manifieste públicamente, atraerá sobre sí la atención de toda Alemania... El doctor Marx, que es el nombre de mi ídolo, es un hombre todavía joven (a lo sumo tendrá 24 años) que va a dar el golpe de gracia a la religión y a la política medievales. Une al más profundo y serio sentido filosófico, la más mordaz de las ironías. Imagina a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel mezclados en una sola persona –digo *mezclados*, no yuxtapuestos– y tendrás al doctor Marx»[21].

Por lo demás, en los cinco años que pasó en Berlín, Marx asistió a muy pocas clases y se dedicó a estudiar por su cuenta. En ocasiones se pasaba las noches en vela devorando toda clase de libros: Tácito, Ovidio, Lucrecio, Lessing, Winckelmann y, entre los filósofos, Aristóteles, Epicuro, Spinoza, Leibniz, Hume, Feuerbach, etc. En 1838 murió su padre y el joven filósofo empieza a pensar en su futura profesión. Bruno Bauer se había trasladado entre tanto de Berlín a Bonn donde enseñaba teología o mejor ateísmo. Marx piensa en seguirle con la esperanza de obtener una cátedra universitaria. Pero para ello le es indispensable elaborar una tesis doctoral. Marx se

20. *Der Triumph des Glaubens* (*Hist.-Krit. Gesamtausgabe*, I, 2), p. 268s.
21. Carta del 2 de septiembre de 1842 (*Hist.-Krit. Gesamtausgabe*, I, 1/2), p. 261.

dedica a estudiar intensamente la filosofía antigua, particularmente el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo en relación con el resto del pensamiento griego. De este trabajo surge la tesis: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y de Epicuro,* que, por consejo de sus amigos presenta en la Universidad de Jena, por temor a la vigilancia que el gobierno prusiano ejercía sobre la de Berlín y porque era menos exigente en el rigor científico.

El 15 de abril de 1841 le fue concedido a Marx el grado de doctor, sin estar él presente en la ceremonia de investidura. Era el momento de empezar a abrirse camino en la carrera académica. Pero en el verano del mismo año su amigo Bauer era expulsado por el gobierno prusiano de su cátedra de Bonn a causa de sus ideas radicales. Marx se dio cuenta de que el golpe le afectaba también a él y de que era razonable renunciar a su proyecto universitario. Por el momento decide volver a su tierra natal para buscar otros caminos de actuación. A los pocos meses la decisión estaba tomada. Se dedicará al periodismo. En 1842 Marx empieza a colaborar en el «Diario renano», del que pronto será el director. El periódico se editaba en Colonia, capital de la Renania, y era de tendencia burguesa y liberal. Marx llevó el periódico con habilidad, firmeza y realismo político, sorteando el doble escollo del reaccionarismo de la censura prusiana y del radicalismo estéril de los jóvenes hegelianos, entre ellos de su amigo Bauer, con los que finalmente rompió. Pese a todo, sus artículos sobre temas políticos y sociales concretos: la libertad de expresión, la Dieta renana, las leyes que imponían castigos corporales a los pobres que robaban leña de los bosques, llamaron pronto la atención del gobierno, cada vez más irritado por el giro progresista que tomaban ciertos sectores de la prensa. Pero además, por si fuera poco, Marx protestó por la supresión de los «Anales alemanes», editados pos su amigo Arnold Ruge, e incluso escribió un duro alegato contra el despotismo ruso. Fue el punto final. El zar elevó una protesta diplomática ante el gobierno de Federico Guillermo IV y éste decidió la supresión del periódico. Marx se quedaba en la calle.

La respuesta del filósofo a este contratiempo fue ir a buscar a su prometida, que vivía en Kreuznach con su madre, y ultimar los preparativos de matrimonio. La boda civil y religiosa (esta última en la iglesia de San Pablo de Kreuznach) tuvo lugar el 19 de junio de 1843. Jenny dará a Marx varios hijos, de los cuales sólo sobrevivieron tres hijas: Jenny, Laura y Eleanor. Jenny y Laura casaron respectivamente con Charles Longuet y Paul Lafargue. Eleanor, la preferida del padre, llamada familiarmente «Tussi», tuvo una existencia desgraciada: se dedicó sin demasiado éxito al teatro, vivió durante quince años en unión libre con Edward Abeling y, al enterarse de que éste había tomado por esposa a una joven actriz, se dio la

muerte. Marx fue un padre muy cariñoso con sus hijos: les leía pasajes de Homero, Shakespeare y *Don Quijote* y jugaba con ellos por el jardín, haciendo de «caballo». Éstos le adoraban y le trataban como un camarada. «Son los hijos los que tienen que educar a sus padres y no al revés», solía decir Karl. La familia Marx se completa con Helen Demuth, una muchacha cinco años más joven que Karl, regalo de boda de la baronesa Westphalen a sus hijos, que ya no se separó jamás de ellos y a los que sirvió con verdadera devoción. El 23 de junio de 1851, estando los Marx en Londres, Helen Demuth tuvo un hijo al que impuso el nombre de Henry Frederik Demuth. Desde su nacimiento el niño fue confiado al cuidado de la familia de un pobre carretero, llamado Lewis. Aunque durante un tiempo fue tenido por hijo de Engels, el verdadero padre, era al parecer, Karl Marx. Éste, sin embargo, mantuvo el asunto en secreto y se negó a reconocer al único hijo varón, que le sobreviviría, por consideración a su esposa[22].

Después de la boda el joven matrimonio permaneció hasta octubre en Kreuznach, en casa de la familia Westphalen. Karl dedicó el ocio veraniego a redactar unos comentarios en borrador a los parágrafos 261-313 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir, los relacionados con el tema que por entonces más le preocupaba, el Estado. La obra se conoce hoy con el título de *Crítica de la filosofía del derecho político de Hegel* (1843). Para Karl y más ahora que había fundado una familia, era urgente encontrar un medio de subsistencia. En Alemania todas las puertas parecían cerradas. En estas circunstancias, su amigo Ruge le tendió la mano y le ofreció el puesto de director de la revista «Anuarios germano-franceses», que debía publicarse en París. Marx llegó allí con su esposa el 11 de octubre y se instaló en el número 38 de la calle Barreau. En febrero de 1844 apareció el primer y último doble número de los «Anuarios». Contenía entre otros trabajos, dos de Marx: *Sobre la cuestión judía* y *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho.* El fracaso fue total. El gobierno de Berlín pidió al de París la supresión de la revista y ordenó la inmediata detención de los autores en el caso de que atravesaran la frontera. Por otro lado, la publicación no tuvo éxito en Francia y, por si todo esto fuera poco, Marx y Ruge acabaron separándose por cuestiones ideológicas.

Marx estaba nuevamente en la calle y lo que es peor, sin amigos. Por suerte, en agosto de 1844 llegaba a París desde Inglaterra, camino de Alemania, Friedrich Engels. Ambos hombres se dieron cuenta inmediatamente de que por distintos caminos habían llegado a la misma meta: a una concepción dialéctica de la historia de base económico-social. Engels

22. Véanse más detalles sobre este asunto en F. Raddatz, *Karl Marx*, p. 158ss.

(1820-1895), hijo de un rico fabricante de tejidos de Barmen (hoy Wuppertal), que poseía también en copropiedad una industria en Manchester, será en adelante para Marx el amigo fiel, el colaborador eficaz y el discreto sostenedor de su siempre difícil economía. Por de pronto, ambos amigos planean de inmediato un libro del que Marx escribió la parte del león, nueve partes sobre diez. La obra, un panfleto satírico contra la izquierda hegeliana, apareció en Francfort del Meno en febrero de 1845 con el título de *La sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Es también en París donde Marx redactó unos apuntes para una vasta obra que debía recoger, en síntesis, el resultado de su evolución intelectual. Los apuntes permanecieron inéditos hasta 1932, año en que vieron la luz con el título de *Manuscritos económico-filosóficos del año 1844*. A principios de 1845 el gobierno francés por presión del prusiano intimó a Marx la orden de expulsión. El 1 de febrero salía de París. Había estado en la capital francesa un año y tres meses. Si el marxismo es el fruto de la síntesis entre la filosofía alemana, Hegel y Feuerbach principalmente, la economía política y el ideal socialista, Marx salió de París «marxista»[23].

Expulsado de Francia, Marx se dirige a la vecina Bélgica y con la ayuda de Engels se instala en Bruselas. Pronto se le une el propio Engels y acuerdan preparar de nuevo una obra crítica contra la filosofía posthegeliana en su conjunto, a la que acusan de inoperante e ideológica. La naturaleza de esta «ideología» se expresaba en estos versos:

La tierra pertenece a franceses y rusos
y el mar es un feudo británico.
Pero, en el reino aéreo del sueño
nuestra soberanía es indiscutida.
Aquí ejercemos nuestra hegemonía
aquí estamos más unidos que nunca.
En lo que se refiere a los otros pueblos,
se desarrollan sobre la tierra prosaica.

La obra llevaba el título de *La ideología alemana. Crítica de la reciente filosofía alemana en sus representantes, Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diversos profetas*, pero permaneció inédita por falta de editor. El período bruselense fue literariamente fecundo para nuestro hombre. En mayo de 1845 Marx escribe las breves y famosas *Once tesis sobre Feuerbach*, que Engels

23. Cf. C. Valverde, *El materialismo dialéctico*, Madrid 1979, p. 42. El mismo autor ha dedicado al tema una obra anterior: *Los orígenes del marxismo*, Madrid 1974. Partiendo del dicho de Lenin, según el cual Marx es hijo de la filosofía alemana, la economía inglesa y el socialismo francés, Valverde dedica un capítulo a cada una de estas corrientes, amén de otro introductorio, sobre el ambiente intelectual del siglo XVIII: secularización, fe en la razón, en el hombre y en el progreso, deseo de felicidad, etc. El conjunto de estos factores explica el nacimiento del marxismo.

encontró en un carnet y publicó en 1888. En 1847, en respuesta a la obra de Proudhon *Contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, sale a la luz en Bruselas *La miseria de la filosofía*, una obra de la que el propio autor dirá más tarde que, aunque bajo forma de polémica, expone «por vez primera científicamente nuestros puntos de vista decisivos»[24]. Se trata en concreto de darse cuenta de que los factores económicos y, por tanto, el antagonismo de clases producido por la propiedad privada, constituyen el elemento determinante de la historia[25]. Finalmente, a finales de 1847, por encargo de la recién fundada «Liga de los comunistas», Marx y Engels redactan de consuno el *Manifiesto del partido comunista*, «uno de esos pequeños libros que han conmovido el mundo»[26]. Se trata de un texto breve (unas 9600 palabras) que expone en forma popular, entre promesas y amenazas, el credo marxista. Todo termina con una llamada a la acción. «¡Que las clases directoras tiemblen ante la idea de una revolución comunista! Los proletarios no pueden perder más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo por ganar. ¡Proletarios de todos los países, uníos!»[27] El *Manifiesto* apareció conjuntamente en París y Londres, en francés y alemán respectivamente, a comienzos de 1848. En febrero del mismo año estallaba en Francia la revolución que destronó al «rey burgués», Luis Felipe de Orleáns, e instauró la República.

El 3 de marzo de 1848, Marx recibe dos misivas de naturaleza distinta pero complementaria: por la primera el rey de Bélgica le ordena dejar el país dentro de las próximas 24 horas; por la segunda el gobierno provisional de la República francesa abre generosamente al «leal y bravo Marx» las puertas de Francia. Los acontecimientos se precipitan. El día siguiente el filósofo es puesto bajo escolta en la frontera. Marx se instala en París, pero al extenderse por Alemania la agitación revolucionaria, se dirige a Colonia, donde da vida a un periódico radical, el «Nuevo diario renano». En él verán la luz, junto a otros artículos de carácter político, unas conferencias que había dirigido en 1847 en Bruselas a los obreros alemanes con el título de *Trabajo asalariado y capital* (1849). Entre agosto y septiembre de 1848 Marx viaja a Viena donde obreros y estudiantes se han levantado en armas contra la vieja monarquía de los Habsburgo. En los catorce meses que pasará en suelo germano, Marx se revela un político cauto y posibilista, una especie de «Bismarck rojo»: él sabía muy bien que no había llegado todavía la hora de la revolución socialista. Se trataba de evitar sacrificios inútiles y

24. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Werke*, vol. XIII), p. 10.
25. Cf. C. Valverde, *El materialismo dialéctico*, p. 149s.
26. Ibid., p. 48.
27. *Manifest der Kommunistischen Partei* (*Werke*, vol. IV), p. 493; trad. castellana: *Manifiesto del partido comunista*, ed. W. Roces = (WR), Madrid 1932, p. 94.

de pescar lo que se pudiera en río revuelto. Los acontecimientos le dieron razón. Prusia se sobrepuso pronto a la revolución y con su disciplinado ejército contribuyó a imponer el orden en otras partes. El 11 de marzo de 1849 el gobierno prusiano, sintiéndose ya lo suficientemente fuerte, suprimía de un plumazo el «Nuevo diario renano». Marx sería objeto de un proceso e invitado finalmente a dejar Alemania. Después de empeñar las alhajas de Jenny, los Marx se dirigieron de nuevo hacia París. Pero también allí soplaban vientos conservadores. Después del levantamiento revolucionario del 24 de junio de 1848, que acabó con el holocausto de miles de obreros, la joven república había iniciado un giro hacia la derecha. En las elecciones presidenciales salió elegido presidente el príncipe Luis Napoleón.

La estancia de Marx en Francia será, pues, corta. El 19 de julio de 1849 el prefecto de policía de París le intimaba la orden de fijar su residencia en el departamento de Morbihan, una zona pantanosa de la lejana Bretaña. Marx prefirió irse de Francia. Era la última puerta que se le cerraba. La única a la que podía todavía llamar era paradójicamente la del más firme bastión del capitalismo a nivel internacional, la Inglaterra victoriana, entonces en pleno desarrollo imperial.

A fines de agosto de 1849 los Marx llegaban a Londres en condiciones de extrema penuria. Desahuciados de su primera casa de Chelsea, lograron acomodarse en un hotel alemán situado en la Leicester Street, de donde no tardaron en trasladarse al número 28 de la Dean Street, un miserable apartamento de dos piezas que será, sin embargo, cuartel general del movimiento comunista, y lugar de encuentro para los refugiados que llegaban a Londres de casi todos los países del continente. En ocasiones la situación de la familia rozó la miseria extrema. «Mi mujer está enferma –escribe Marx a Engels en 1852–, la pequeña Jenny también, Lenchen tiene una especie de fiebre nerviosa. Yo no puedo y no podía llamar al médico, falto de dinero para las medicinas. Hace ocho días que alimento a la familia con pan y patatas y me pregunto si hoy podré procurármelas»[28].

Pero Marx no era un hombre que se dejase amilanar por las dificultades. Para procurarse recursos escribe artículos en periódicos y revistas, particularmente en el «New York Daily Tribune», desde donde da a conocer a los americanos los principales acontecimientos políticos de la vieja Europa. Ultra los trabajos que tratan de historia francesa, como *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850) y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1859), tienen interés para nosotros los dedicados a varios acontecimientos españoles como la «vicalvarada» de 1854, el golpe de Estado de

28. *Briefe.* Januar 1852 bis Dezember 1855 (*Werke*, vol. XXVIII), p. 128.

O'Donnell de 1856, y, en general, el agitado período que comienza con el final de la guerra de independencia[29].

Aunque en sus primeros años londinenses Marx pasó por situaciones difíciles, la miseria no fue, con todo, su compañero inseparable. De hecho, con los fondos provenientes del trabajo periodístico (el «New York Daily Tribune» pagaba dos libras por artículo), de la generosidad de Engels (sin contar otras ayudas excepcionales, desde 1857 le asegura cinco libras por mes y a partir de 1868 una pensión de 2000 libras) y de varias herencias (la de la viuda Westphalen, la de su madre y la de Wilhelm Wolf, un amigo que le legará 825 libras) Marx hubiera podido proporcionar a su familia una existencia más que digna. Lo que ocurre es que era incapaz de manejar el dinero con un mínimum de sentido práctico. Cuando lo tenía lo gastaba, a veces con gran generosidad, sin pensar en el mañana, y cuando no lo tenía, lo pedía a otros. De todos modos, pasados los primeros años de estancia londinense la situación de los Marx mejoró notablemente, hasta el punto de que en ocasiones llegaron a tener dos sirvientes. En julio de 1856 la familia se instaló en el número 9 de la Grafton Terrace, en una elegante y amplia residencia que hoy acoge a varias familias. Más tarde alquilarán una suntuosa mansión en el número 1 de Maidland Park Road, la villa Módena, tan espaciosa que sus hijas podían dar bailes para cincuenta personas. Se ha calculado que en términos generales el coste de la vida en villa Módena ascendía a unas 35 libras por mes, es decir, unas 420 libras por año. En 1868 el propio Marx estimaba sus gastos anuales entre 400 y 500 libras. Si se tiene en cuenta que por la misma época un minero escocés o un obrero textil cobraban respectivamente 24 ó 28 chelines por semana, es decir, unas cinco libras mensuales, se llega a la conclusión de que el nivel de vida de los Marx no estaba nada mal[30].

Ahora bien, no se trataba sólo de satisfacer con un mínimum de decencia burguesa el orgullo de Jenny: el propio Karl no escapaba al deseo de huir una «instalación puramente proletaria». En el fondo Marx no dejó nunca atrás los hábitos burgueses: vestía trajes a medida, usaba monóculo y apreciaba los buenos vinos. Al parecer, jamás consideró seriamente que sus hijas pudieran trabajar y hasta llegó a aconsejar a su mujer hacerse tarjetas de visita con la mención «nacida baronesa de Westphalen»[31].

En el histórico despacho del primer piso de la mansión de Maidland Park Road, con amplios ventanales que daban al parque, Marx vivía rodeado del humo de los cigarros o de la pipa, entre montones de

29. M. Sacristán, bajo el título de *Revolución en España*, Barcelona 1960, ha reunido los artículos de Marx sobre temas de política española y tres de Engels sobre la guerra de Tetuán.

30. Estos y otros datos sobre el tema pueden verse en F. Raddatz, *K. Marx*, p. 144ss.

31. Cf. ibid., p. 149.

cuadernos de notas, papeles y libros. «*El Capital*, decía, no me ha procurado siquiera lo que han costado los cigarros que he fumado al escribirlo» y también: «Yo soy una máquina condenada a devorar libros y después a lanzarlos, una vez digeridos, en el montón de basura de la historia»[32]. Cuando en 1857 se abrió la gran sala de lectura del Museo Británico, Marx será uno de los lectores más asiduos. Todavía hoy puede verse la mesa que utilizaba en sus largas horas de estudio. La capacidad de asimilación de nuestro hombre era inconmensurable. Por supuesto, la parte del león se la lleva la economía. En 1851 se tragó bibliotecas enteras y llenó 14 cuadernos de notas, estudiando el problema de la moneda. Los visitantes contaban que al recibirles les lanzaba, a guisa de saludo, categorías económicas. Pero además Marx se interesa por la historia, la literatura y las ciencias naturales. Aprende el castellano en Cervantes y Calderón. Le encantan los grandes novelistas del momento: Walter Scott, Dumas padre y sobre todo Balzac. Estudia a Darwin con quien intenta en vano relacionarse, Huxley, Büchner, etc. Al final de su vida se interesa por Rusia y aprende el ruso, que llega a leer casi corrientemente, para poder seguir de cerca los problemas sociales y económicos de aquel inmenso país, en el que no deja de entrever la futura cuna de la revolución mundial.

Todo este enorme cúmulo de conocimientos, sobre todo en materia económica, en la que Marx llegó a ser un verdadero sabio, cristalizan en sus últimas obras. En 1859 ve la luz en Berlín la *Contribución a la crítica de la economía política*. La obra se publicó en fascículos por exigencia del editor. En el prólogo que le antepuso, Marx logró una síntesis breve y clara de los principios del materialismo histórico. Dice así: «En la producción social de la vida los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, expresado jurídicamente, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas. Y se abre así

32. Cf. ibíd., p. 267ss.

una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona más o menos rápidamente la enorme superestructura erigida sobre ella... Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar... A grandes rasgos podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la úlima forma antagónica del proceso social de producción, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan al mismo tiempo la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana»[33].

Pero la obra cumbre a la que Marx se dedica en cuerpo y alma en esta etapa londinense es *El capital*. En 1867, después de varios años de trabajo, Marx tiene la alegría de tener en las manos su primer volumen. En principio había proyectado que el segundo y tercer volumen le siguieran pronto. Pero la cantidad ingente de materiales acumulados y su afán perfeccionista le impidieron ver realizado su proyecto. Fue Engels quien, ordenando los materiales dejados por su amigo, publicó el segundo y tercer volumen en 1885 y 1894 respectivamente[34].

En estrecha relación con su tarea de pensamiento, Marx se dedicó también a encauzar el movimiento obrero internacional en la dirección por él preconizada. A finales de septiembre de 1864, en un mitin en Londres, surgió la idea de unir en una única organización las fuerzas socialistas de diverso signo entonces existentes: así nació la «Asociación internacional de trabajadores», conocida comúnmente como la «Primera Internacional». Marx hubo de luchar duramente por imponer sus puntos de vista a los disidentes, en particular los proudhonianos y los partidarios de Lassalle y Bakunin. En junio de 1865, ante el congreso general de la asociación desarrolló una ponencia sobre *Salario, precio y ganancia*, publicada en forma de folleto en 1898. Aunque en el congreso de la asociación, tenido en Ginebra en septiembre de 1866, triunfaron en buena parte las ideas de Marx; la semilla de la disensión no había muerto. Poco a poco, los diversos

33. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Werke*, vol. XIII), p. 8s.
34. Cf. C. Valverde, *El materialismo dialéctico*, p. 56ss.

grupos que componían la asociación empezaron a separarse. Después de la derrota de la Comuna de París en 1871 estalló abiertamente la crisis: los cabecillas emigrados a Londres se devoraban mutuamente. Finalmente, en 1872 se celebró en La Haya un nuevo congreso en el que Marx y Engels triunfaron en toda la línea. Lograron que se aprobase la constitución del proletariado en partido político para conquistar el poder, el traslado del Consejo general a Nueva York para escapar a las influencias del anarquismo, muy fuerte en Italia y España, y sobre todo que se expulsase a Bakunin por acusaciones de las que no se adujo prueba alguna material. Pero el precio de esta victoria fue la muerte de la Primera Internacional[35].

La vida de Marx se acercaba lentamente hacia su fin. En 1875 escribe su última obra, la *Crítica al programa de Gotha*, un folleto en el que hace polvo –con el rigor y la intransigencia que le caracterizaban– el programa que los socialistas alemanes habían redactado en el Congreso tenido el mismo año en Gotha. El trabajo fue publicado póstumamente por Engels en 1891. Es importante recordar que Marx formula en él con la más absoluta nitidez su teoría de la «dictadura del proletariado», es decir, de la necesidad de la ocupación violenta del poder por la clase obrera, como etapa previa para la instauración del comunismo. «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de transformación revolucionaria de la una en la otra. A esta última corresponde igualmente una etapa de transición política, en la que el Estado no podría ser otra cosa que una dictadura revolucionaria del proletariado»[36].

En los últimos años de su agitada vida, Marx no se ocupa casi de otra cosa que de su salud. Desde 1874 viaja todos los veranos al continente con su esposa para tomar las aguas en Karlsbad. La profesión bajo la que se inscribe en el registro del hotel es curiosamente la de «rentista». El verano de 1881 Karl y Jenny hacen su último viaje juntos: se dirigen a París para decir adiós a sus hijas. Jenny moría en diciembre del mismo año enferma de cáncer, mientras que su marido convalecía de pleuresía. En el entierro Engels dijo de ella: «Si ha habido en el mundo una mujer que pusiese su mayor dicha en hacer dichosos a otros, era esta a quien hoy enterramos.» Y añadió en privado: «También el Moro ha muerto.» «El Moro» era un apodo cariñoso que desde hacía tiempo daban a Marx sus íntimos por su pelo negro y su tez morena. De hecho, Karl sobrevivió a su mujer sólo quince meses. Pasó parte del invierno de 1881 en Argelia sin experimentar ninguna mejoría[37]. En mayo de 1882 se instaló en Montecarlo. Después de una breve estancia en Enghien y junto al lago de Ginebra, en otoño volvió

35. Cf. ibid., p. 61s.
36. *Kritik der Gothaer Programms* (*Werke*, vol. XIX), p. 28.

a Londres con el ánimo de reanudar sus estudios. Pero en invierno volvió a empeorar. En febrero del año siguiente se le presentó un absceso en el pulmón. Resistió hasta marzo e incluso pareció mejorar. Pero el 14 de marzo de 1883, en un momento en que estaba solo, quedó muerto en su sillón[38].

Tres días después, el 17, Marx era enterrado en el cementerio de Highgate en una tumba que atrae todavía hoy a miles de visitantes. Le acompañaron a su última morada sus dos yernos venidos de Francia y un puñado de amigos. Ante la tumba abierta Engels pronunció unas palabras de despedida que el mundo comunista todavía no ha olvidado: «Lo mismo que Darwin ha descubierto la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx ha descubierto aquella que rige la historia humana.» Se habían acabado sesenta años de una vida que, como pocas, ha interpretado y transformado el mundo[39].

Marx fue un hombre de una pieza. Él mismo nos ha dejado su retrato en las respuestas que dio al cuestionario de una de su hijas:

> Su cualidad preferida: la simplicidad.
> Su cualidad preferida en el hombre: la fuerza.
> Su cualidad preferida en la mujer: la debilidad.
> Su principal cualidad: la perseverancia en el esfuerzo.
> Su idea de la felicidad: luchar.
> Su idea de la desgracia: la sujeción.
> Su héroe: Espartaco, Kepler.
> Su heroína: Gretchen.
> Su flor: el laurel.
> Su color: el rojo.
> Su máxima favorita: *nihil humani a me alienum*.
> Su divisa favorita: *de omnibus dubitandum*[40].

Las respuestas son densas y tajantes, como corresponde a un hombre que se tomaba a sí mismo muy en serio. Jammes Guillaume, historiador de la Primera Internacional, dice de él que tenía la «actitud de un soberano». A otros les recordaba el busto de Júpiter que presidía su gabinete de trabajo londinense. De hecho, Marx era un hombre seguro de sí mismo y de sus ideas, que con facilidad trataba de imbéciles a los que no pensaban como él.

37. Un pequeño cuento que copia para su hija da testimonio de su estado de ánimo. Un barquero aguarda con su barca en la ribera de un río de aguas tumultuosas. Llega un filósofo y, después de subir a la barca, inicia este diálogo: –¿Has estudiado historia, barquero? –¡No! –Entonces has perdido la mitad de tu vida. Apenas el filósofo ha hablado, he aquí que el viento hace zozobrar la barca y los dos hombres caen en el agua. Ahora es el barquero quien pregunta: –¿Has aprendido a nadar, filósofo? –No. –Entonces has perdido tu vida entera. Cf. F. Raddatz, *K. Marx*, p. 320.
38. Cf. C. Valverde, *El materialismo dialéctico*, p. 64.
39. Cf. F. Raddatz, *K. Marx*, p. 322.
40. Ibid., p. 82.

Si, como se cuenta, le espetó un día a Paul Lafargue «lo que hay de cierto, es que yo no soy marxista», no fue para distanciarse de su propia doctrina, sino para protegerla de la jerga teórica de su yerno[41].

La «humanidad», he aquí la causa a cuyo servicio Marx se entregó con toda el alma. Una de sus expresiones favoritas era «trabajar por el mundo». En una ocasión, en frase un tanto ruda, dijo de sí mismo que no era lo bastante buey para volver la espalda a los «dolores de la humanidad». Pero este amor a la humanidad no le impedía ser duro e implacable con los pobres hombres de carne y hueso que se oponían a sus fines. Ya en su temprana época de director del «Diario renano» se complacía en recitar los versos de su amigo G. Weerth:

> Nada hay más hermoso en el mundo
> que morder a los enemigos.

Se cuenta que en una ocasión, sentado con sus compañeros de redacción en torno a un vaso, cuando el número de las botellas vacías comenzaba a ser respetable, Marx levantó el dedo amenazador contra uno de sus amigos, diciéndole: «Te voy a destruir.» Treinta años más tarde utilizará la misma expresión frente a Bakunin. Es que para Marx, consecuente con su propio pensamiento, contaba más la especie que el individuo. De ahí la extraña frialdad con la que recibía la noticia de la muerte de algún allegado. Parecía como si la vida llegada a su término no le concerniera. En un ensayo juvenil sobre Plutarco escribía: «La vida no pasa, sólo pasa ese ser aislado.» Engels, su fiel amigo, estuvo a punto de romper con él a causa de la indiferencia que demostró ante la muerte de Mary Burns, su primera compañera. Sólo en una ocasión, ante la muerte de su hijito Edgard, se le escapó un grito de dolor. Meses más tarde escribía a Lassalle: «Dice Bacon que el hombre verdaderamente grande tiene lazos que le atan a la naturaleza y al mundo, tantos objetos que le solicitan que puede fácilmente perder uno sin dolor. Yo no me cuento entre estos hombres grandes. La muerte de mi hijo me ha sacudido el corazón y el cerebro y sigo sintiendo la pérdida como si hubiera ocurrido ayer mismo»[42].

Todos los testigos de su vida concuerdan en señalar la total indiferencia de Marx respecto de la religión. Si asistió alguna vez a ceremonias religiosas, fue sólo porque lo exigían las conveniencias sociales. Del Cristo de los evangelios apreciaba, sin embargo, su «gran amor hacia los niños». Su hija menor recuerda a este respecto «su relato de la historia del hijo del

41. Cf. F. Raddatz, *K. Marx*, p. 153s.
42. *Briefe*. Januar 1852 bis Dezember 1855 (*Werke*, vol. XXVIII), p. 617. Cf. F. Raddatz, *K. Marx*, p. 178s.

carpintero que fue muerto por los ricos: ¡diría que jamás, ni antes ni después, se contó tan bien esta historia! Muchas veces le oí decir: "A pesar de todo, podemos perdonar muchas cosas al cristianismo, porque nos enseñó el amor a los niños"»[43].

A la pluma de F. Mehring, biógrafo especialmente devoto de Marx, debemos este retrato: «Recio, fornido, con sus ojuelos chispeantes y su melena de león, negra como el ébano, clara muestra de su origen semita; tardo en sus movimientos; un buen padre de familia agobiado, al margen de toda vida social y mundana, entregado al incesante trabajo de la inteligencia, comiendo aprisa para volver a él, absorbido por él hasta altas horas de la noche; pensador incansable, para quien no había placer más alto que el pensamiento, auténtico heredero en esto de un Kant, de un Fichte y sobre todo de un Hegel, de quien gustaba de repetir esta frase: "El pensamiento más criminal de un malvado es más sublime y grandioso que todas las maravillas del cielo", si bien sus pensamientos acuciaban infatigablemente a la acción; poco práctico para las cosas pequeñas y genialmente práctico para las grandes; incapaz para llevar un presupuesto doméstico, pero de una capacidad incomparable para levantar y conducir un ejército que había de cambiar la faz del mundo»[44].

2. El Marx premarxista y su ateísmo humanista

Marx no fue «marxista» desde el comienzo. Lo que sí fue desde el comienzo al menos, como filósofo, es un ateo decidido. Esta constatación es importante para comprender el trasfondo de la actual discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de un marxismo no ateo. A veces se presenta el ateísmo de Marx como un «ateísmo político», es decir, un ateísmo que se opusiera a la fe en Dios por motivos de índole política. Un tal ateísmo sería meramente coyuntural, habría nacido en circunstancias históricas concretas de alianza entre el trono y el altar, entre la Iglesia y la sociedad burguesa, y estaría por lo mismo destinado a desaparecer en la medida en que desaparecieran aquellas circunstancias[45]. El ateísmo de Marx incluye sin duda rasgos políticos, pero no se agota con ellos. El ateísmo no es en Marx una consecuencia de su proyecto revolucionario, sino una premisa. No sigue a su ideal socialista, sino que le precede. Marx fue ateo antes de ser marxista y hasta cierto punto será marxista porque era ya ateo. El ateísmo, más concretamente, el humanismo ateo, es la tierra nutricia de la

43. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 49.
44. F. Mehring, *C. Marx. Historia de su vida*, p. 242.
45. Es la tesis clásica de M. Reding, *El ateísmo político*, Madrid 1959.

que se alimenta y en la que germina si no como causa, al menos como condición, la semilla del marxismo[46].

Naturalmente, no es que Marx fuera, por así decirlo, ateo de nacimiento. En 1835, al final de sus estudios secundarios, en una composición escrita sobre religión que versa sobre el fundamento, necesidad y efectos de la unión con Cristo según Juan 15,1-14, el joven estudiante parece sentirse atraído por la figura humano-divina de Cristo, el Mediador, en quien los hombres podemos unirnos con Dios y, a la vez, con nuestros hermanos. «En la unión con Cristo hemos de dirigir nuestra mirada amorosa hacia Dios; sintamos por él las más encendidas gracias; doblemos gustosamente la rodilla ante él...; y mientras nos sentimos poseídos de mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también se ha sacrificado»[47]. El contacto con la agitada vida universitaria de entonces, primero en Bonn, en el «Club de los poetas», y después en el famoso «Doktorklub» de Berlín, lugar de cita de los hegelianos de izquierda, dio pronto al traste con esta religiosidad juvenil, teológicamente superficial y teñida ya de un vago humanismo. A esta época pertenecen unas burdas e ingenuas poesías de estudiante, en las que aflora un nuevo Marx[48]. Se trata ya de un hombre que, como tantos jóvenes románticos, se cree en el deber de declarar la guerra a Dios. «Yo quiero construirme un trono sobre las alturas.» «Yo quiero vengarme de aquel que reina por encima de nosotros»[49]. «Yo lanzaré mi guante a la faz del mundo y me esforzaré por hundir a ese gigante pigmeo... Enseguida semejante a Dios y victorioso, caminaré sobre sus ruinas, y dando poder de acción a mis palabras, me sentiré igual al creador»[50]. Algo ha sucedido, pues, en la conciencia de Marx y él parece darse cuenta de ello. «Los vapores infernales me suben a la cabeza y la llevan hasta hacer que me vuelva loco y que mi corazón haya cambiado completamente»[51].

46. Ésta es también la tesis de H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, p. 313: «Marx es ya *ateo* mucho *antes* de hacerse *comunista*. Su postura anticapitalista no es presupuesto, sino confirmación de su ateismo... El ateismo determina en adelante no sólo al Marx científico analítico, sino también al Marx luchador político y profeta...: a él se debe que el ateismo constituya para el socialismo, en muchas partes y durante mucho tiempo, la connatural y evidente base ideológica.» Véase también p. 340s: «Marx se plantea primero la cuestión de Dios y luego la cuestión social. El ateismo no obedece a la miseria del proletariado, sino a la miseria de la filosofía de los hegelianos de izquierda. El ateismo de Marx no se basa en su socialismo y comunismo, sino que es anterior a ellos. También para él, y muy personalmente, la crítica atea de la religión es el presupuesto de toda crítica.»

47. *Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15,1-14 in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedigten Notwendigkeit und ihrer Wirkungen dargestellt* (*Werke*, Ergängzungsband Erster Teil), p. 600. Sobre estos primeros años de evolución del joven Marx véase el primer volumen de la gran cuatrilogía de A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*. I: *Les années d'enfance et de la jeunesse. La Gauche hégélienne* (1818/20-1844), Paris 1955. Cf. también M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*, Madrid 1971; D. Mac Lellan, *Les jeunes hégéliens et Karl Marx*, Paris 1972.

48. *Dichtungen* (*Hist.-Krit. Gesamtausgabe*, I, 1/2), p. 1-89. 49. Ibid. 50. Ibid.

51. Ibid. Marx reconocerá posteriormente la mediocridad de estos poemas. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 48.

La tesis doctoral sobre *La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, escrita entre 1839 y 1841, lleva la nueva actitud vital al campo de la filosofía. El joven filósofo suscribe sin vacilaciones un ateísmo, o mejor, una antiteísmo militante, en el que la influencia de Feuerbach se asocia a las tendencias racionalistas de la filosofía de las luces. A ojos de Marx, Demócrito y Epicuro –sobre todo el segundo, quien introdujo en el atomismo democritano un elemento de libertad y espontaneidad creadoras– se convierten en ideales de humanidad y en ejemplos vivientes de una vida auténticamente filosófica. Presa de entusiasmo, Marx advierte a los adversarios de la filosofía: «Mientras le quede a la filosofía una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y conquistador del mundo, no dejará de gritar a sus oponentes junto con Epicuro: "No aquel que rechaza los dioses de la multitud es el impío, sino quien presta a los dioses las ideas del vulgo." La filosofía no hace un secreto de ello. La confesión de Prometeo: "En verdad, odio a todos los dioses", es su propia confesión, su lema contra todos los dioses celestiales y terrenales, que no reconocen la conciencia que tiene el *hombre* de ser la *divinidad suprema*. No tiene que haber ningún Dios al mismo nivel que ella»[52].

El hombre como divinidad suprema: he aquí el centro de la concepción filosófica del joven Marx. Y a los locos de atar que se regocijan por el aparente deterioro de la posición social de la filosofía, nuestro filósofo les dirige la brutal respuesta que Prometeo dio a Hermes, el mensajero de los dioses: «Jamás cambiaré mis cadenas por el servilismo del esclavo. Mejor estar encadenado a una roca que obligado al servicio de Zeus»[53]. Y Marx concluye con una solemne canonización: «Prometeo es el más noble de los santos y mártires del calendario de la filosofía»[54].

Al mismo tiempo que proclama tan apasionadamente la superioridad de la filosofía, Marx se esfuerza por precisar su concepción de la actividad de la razón. Su tesis puede resumirse en esta breve, pero decisiva proposición: la *razón* es *atea*. Marx establece ya de entrada esta tesis, aludiendo a un texto del joven Schelling: «Sin embargo, no es débil la razón que no reconoce ningún Dios objetivo, sino aquella que quiere reconocer a uno»[55]. En función de esta tesis, que no se demuestra en parte alguna, pero que permanece como un supuesto indemostrado en razón de su misma obviedad, Marx se dispone a invalidar las pruebas de Dios en la forma que les dio Hegel. La elección es normal en un hegeliano de izquierdas. Hay

52. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (*Werke*, Ergängzungsband Erster Teil), p. 262.

53. Ibid., p. 263.

54. Ibid.

55. Ibid, p. 368.

que reconocer, además, que le facilitaba extraordinariamente la tarea. Y así Marx muestra sin grandes dificultades que, al volver del revés las pruebas clásicas de la existencia de Dios, Hegel «las ha rechazado por completo para justificarlas»[56]. Y observa con mordaz ironía: «Qué clase de clientes deben ser aquellos a quienes el abogado no puede sustraer a la condena de otro modo que matándolos él mismo»[57]. En efecto, mientras que la tradición teológica señalaba hacia la realidad absoluta de Dios partiendo de la realidad del mundo, un mundo verdaderamente existente, pero que no daba muestras de existir por sí mismo, en una palabra, que no podía considerarse sin más como autosuficiente, Hegel establece la realidad de Dios gracias a la negación de la verdadera realidad del mundo. Como escribe Marx: «El argumento que del mundo deduce a Dios, Hegel lo interpreta así: "puesto que lo contingente no es, Dios o lo absoluto es"»[58]. Lo absoluto existe, no porque exista lo contingente, sino, más bien, porque lo contingente propiamente no existe. El verdadero ser se pone sólo a cuenta de lo absoluto con lo que, como insinúa Marx, «se sobreentiende que se dice también lo contrario»[59].

En realidad, Hegel tiende a reducir las pruebas tradicionales de Dios a la prueba ontológica. Por eso Marx se apresta inmediatamente a criticar esta última. La pretendida prueba ontológica no es sino una vana tautología. En el fondo se reduce a esto: «Lo que yo me represento realmente es para mí una representación real y actúa como tal sobre mí»[60]. Dios tiene, sin duda, realidad, pero sólo en la imaginación calenturienta de los creyentes. «En este sentido, todos los dioses, tanto paganos como cristianos, han tenido una existencia real... El Apolo de Delfos, ¿no era una potencia concreta en la vida de los griegos?»[61] La famosa objeción kantiana de los cien escudos que se suponen iguales y, sin embargo, distintos de cien escudos imaginados, es, pues, inadecuada. «Si alguno imagina poseer cien escudos..., los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que los reales. Y podrá contraer deudas sobre su fortuna imaginada, del mismo modo que la humanidad ha contraído deudas con los dioses»[62]. El ejemplo de Kant hubiera podido más bien confirmar la prueba ontológica. Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. De hecho, ¿dónde radica el valor de una moneda, sino en el grado de realidad que le confiere la representación común de los hombres?

56. Ibid., p. 370.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Ibid.
60. Ibid.
61. Ibid.
62. Ibid.

Aunque el sentido de la argumentación es transparente: la existencia de Dios es una existencia meramente imaginada, Marx se ha mantenido hasta aquí en el plano de los ejemplos fácticos y concretos. Ahora piensa que ha llegado el momento de sacar una conclusión de valor universal. «Introducid papel moneda en un país donde no se conozca el uso del mismo y todo el mundo se reirá de esta representación subjetiva. Llevad vuestros dioses a un país donde sean honradas otras divinidades y se os demostrará que sufrís de alucinaciones y abstracciones. Y, con razón, quien hubiese llevado a los antiguos griegos un dios nómada, hubiese hallado la prueba de la inexistencia de este dios, ya que para los helenos carecía de existencia. Lo que un país determinado representa para unos dioses determinados llegados del extranjero, esto es el *país de la razón* para *Dios* en general: la región donde su existencia cesa»[63].

Vale la pena examinar más de cerca este razonamiento para darnos cuenta del salto ilógico que en él se lleva a cabo. La dialéctica marxiana presenta dos líneas de fondo, en las que se entremezclan indebidamente dos tradiciones filosóficas que no es lícito identificar: la desmitización racional de toda imagen concreta de la divinidad, presente en los primeros pensadores griegos, y la crítica atea de Feuerbach, que ve en la idea de Dios una proyección ilusoria del hombre. En concreto la argumentación procede por estos pasos: 1) La existencia de los dioses es la existencia de seres de imaginación. Su realidad se traduce en la acción que lo imaginario ejerce sobre lo real. En suma, la realidad de los dioses se circunscribe al nivel del mito colectivo de un determinado grupo humano. A cada país sus dioses. 2) En la tierra sin fronteras de la razón, lo imaginario que es particularizado por esencia deja de existir. Los dioses particulares carecen de valor a los ojos de la razón universal. Pero Marx no se contenta con excluir de la tierra de la razón a todos los dioses particulares, sino incluso a un supuesto Dios en general. Ahora bien, esta conclusión no es lógica. «La lógica pediría que la tierra de la razón, la tierra sin fronteras de lo universal, fuera el lugar donde cesa la existencia de todos los dioses particulares (el tema de la desmitización racional). Pero queda en pie el problema de mostrar si el Dios en general (el absoluto racional) es tan sólo la suma o generalización de todos los dioses particulares... o si no es precisamente una exigencia de la razón misma, o de su fundación en un absoluto que trasciende toda la contingencia empírica, tal como desde Platón a Hegel y, aun en la intención crítica de Kant, fuera aceptado por toda la tradición filosófica de occidente»[64]. Marx, como se ve, da la callada por respuesta. Considera

63. Ibid., p. 371.
64. H.C. de Lima Vaz, *Ateísmo y mito*, «Víspera» (Montevideo) 6 (1972) 19.

resuelto el problema antes incluso de ponérselo. Para él es evidente que la tierra universal de la razón es la región donde Dios deja de existir. Pero esta evidencia no tiene nada que ver con la filosofía.

Comenzamos a calibrar las consecuencias de aquella escueta tesis que, como decíamos antes, Marx da desde el comienzo por supuesta: la razón es atea. Pero hay más. Si esta proposición es verdadera, lo es también esta otra: la *sinrazón* es *creyente*. Y esto es lo que Marx se apresta ahora a demostrar. Poco importa que, para conseguir su propósito, haya de olvidarse por unos instantes de su condición de filósofo y convertirse en un sofista. «Todas las pruebas de la existencia de Dios son sólo pruebas de su no existencia, refutaciones de todas las representaciones de un Dios»[65]. Las razones que Marx aduce en favor de una afirmación tan paradójica constituyen, sin embargo, un paso adelante en su propio camino. La primera razón es una consecuencia de la postura feuerbachiana que Marx, como hemos visto, ha hecho suya. «Las pruebas de la existencia de Dios no son sino pruebas de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de ésta. Por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser es inmediatamente en tanto que es pensado? La autoconciencia»[66]. Donde el creyente dice «Dios», el filósofo entiende «el hombre». Lo que Marx no explica es cómo se pasa de la afirmación de existencia implicada en el acto de pensar, a la necesidad de existir que constituye la nota característica del concepto filosófico de Dios.

La segunda razón aducida por Marx es de su propia cosecha. Marx ya no se contenta con sacarle jugo a la idea de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos, según la cual Dios no es más que una proyección al infinito de la autoconciencia del hombre, sino que pretende mostrar cómo se llega a eso. Y su explicación es como sigue: el creyente busca una prueba de Dios, porque su concepción del mundo y de la existencia es irracional. «La verdadera prueba de Dios debería enunciarse así: "Porque la naturaleza está mal organizada, Dios existe." "Porque existe un mundo irracional, Dios existe." "Porque el pensamiento no existe, Dios existe." ¿Qué significa todo esto, sino que Dios no existe más que para el hombre que considera el mundo como irracional, quien a su vez es igualmente irracional? Dicho de otro modo, la sinrazón es la existencia de Dios»[67].

Marx ironiza, sin duda, en torno a las benditas pruebas. Pero su ironía deja traslucir un concepto de razón que es preciso dilucidar. No es lo mismo la razón metafísica que la razón científica o positiva. Marx no ha olvidado seguramente a Hegel, pero hablando de Dios se sirve de buena

65. *Differenz der demokritischen und epicureischen Naturphilosophie*, p. 372.
66. Ibid.
67. Ibid.

gana de un concepto de razón, heredado de Feuerbach y del racionalismo ilustrado del siglo XVIII, que se acerca en parte a la razón positiva. La irracionalidad de la que habla Marx no designa todavía, como sucederá más adelante, las deficiencias socioeconómicas del mundo burgués, sino el desatino del creyente que se niega a reconocer la estructura racional de la realidad. La filosofía, al hacer patente esta estructura, suprime de raíz, piensa Marx, el problema de Dios.

3. Genealogía del marxismo

A estas alturas no es ya posible poner en duda la verdad de la primera parte de nuestra tesis: Marx fue ateo antes de ser marxista. Los escritos doctorales constituyen su carta de presentación en la sociedad de los filósofos. Y él se presenta en ellos como un ateo convencido. Su ateísmo no admite paliativos ni ambigüedades: es sencillamente radical. Pero su rostro concreto es todavía el del ateísmo clásico: la negación de Dios se hace en nombre de la humanidad y de la razón. Marx es ateo, pero no marxista. ¿*Cómo* y *cuándo* nace el marxismo? Es difícil datar exactamente el tiempo de nacimiento de una idea, ya que sus raíces son casi siempre anteriores al momento exacto de su aparición. De modo aproximado cabe situar la primera germinación de lo que será después el marxismo en torno al año 1844-1845. En cualquier caso, una cosa es cierta: el marxismo nace en un *marco ateo* y confirma a la vez, de un modo nuevo y original, ese marco en el que ha nacido. Con mucha menos imaginación de la que Freud utiliza para explicar el origen de la fe en Dios, es posible hacer un ensayo de «genealogía» del marxismo, en el que el ateísmo resulta ser un componente esencial. Maurice Clavel lo ha expresado así: «Admitid un odio total de Dios en un joven hegeliano y tendréis a Marx, al entero Marx»[68]. Que Marx pertenece a la izquierda hegeliana y que odia a Dios y a todos los dioses celestiales y terrenales, es algo que él mismo se ha encargado de hacernos saber. El problema que se le presenta ahora es sólo el siguiente: ¿Cómo darle la vuelta al sistema hegeliano, de manera que el hombre sea reconocido en él como la divinidad suprema? Es preciso encontrar una llave y esta llave la encontró ya Feuerbach. Pero en Feuerbach esta recuperación por el hombre del proyecto «Dios» no era dialéctica y además no pasaba de la teoría. Marx la hará dialéctica y práctica. La recuperación del hombre por sí mismo se convertirá en el acto antitético del hegelianismo, a partir del cual el sistema entero cambiará de base y se echará a andar. Veámoslo.

68. M. Clavel, *Ce que je crois*, Paris 1975, p. 86. Véase también del mismo autor, *Deux siècles chez Lucifer*, Paris 1978, p. 218ss.

En Hegel, el sistema se desplegaba en estos tres momentos: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La lógica se hace naturaleza y la naturaleza espíritu. En ese despliegue imponente las dos caras del pensamiento de Hegel, dialéctica y sistema, se implican mutuamente. La dialéctica, como movimiento del pensamiento, responde al movimiento mismo de la realidad y ésta designa en último término a la idea absoluta. Pues bien, esto es justamente lo que Marx se resiste a aceptar. La simple mención de la idea absoluta le huele a mística irracional. De ahí que se ponga esta sencilla pregunta: ¿y si amputase a Hegel su enorme cabeza metafísica y me quedase sólo con la dialéctica? Esta operación da lugar al marxismo. El propio Marx se refiere a ella en un texto básico de *El Capital*: «Mi método dialéctico difiere del hegeliano no sólo por sus fundamentos, sino porque le es exactamente opuesto. Para Hegel el movimiento del pensamiento, que llegará a transformarse en un sujeto autónomo llamado idea, es el demiurgo de lo real, lo cual es sólo su manifestación exterior. Para mí, por el contrario el pensamiento no es más que lo real transportado y traspuesto en el cerebro del hombre. El aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana ya lo critiqué hace cerca de treinta años, en una época en que esta dialéctica estaba a la orden del día... Pero la mistificación que caracteriza la dialéctica de Hegel no impide que éste haya sido el primero en exponer con profundidad y de manera consciente las formas generales del movimiento dialéctico. En Hegel la dialéctica sigue un movimiento de arriba hacia abajo. Hay que volver a ponerla sobre su base para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística»[69].

Ahora bien, ¿qué queda del sistema de Hegel, si se le amputa como inútil el momento de la lógica, es decir, la idea absoluta en su movimiento autónomo? La respuesta no ofrece lugar a dudas: quedan en pie el ***hombre*** y la ***naturaleza*** en sus relaciones dialécticas mutuas. El hombre como ser de necesidades a escala material, que encuentra en la naturaleza el elemento de su satisfacción y que se relaciona activamente con ella mediante el trabajo. Tal es, en efecto, el núcleo central del pensamiento de Marx, tal como éste lo expondrá en los famosos *Manuscritos* de 1844. Conviene destacar que esta concepción incluye ya un doble punto de vista sobre la historia. «El hombre real, en carne y hueso, acampado sobre la tierra sólida y bien redonda, el hombre que aspira y espira todas las fuerzas de la naturaleza»[70], he aquí la visión de Marx sobre el origen. Se trata, comenta irónicamente

69. *Das Kapital*. Nachwort zur zweiten Auflage (*Werke*, vol. XXIII), p. 27; trad. castellana: *El Capital*, ed. P. Scaron = (PS), Madrid 1975, vol. I, p. 20.

70. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (*Werke*, Ergänzungsband Erster Teil), p. 577; trad. castellana: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en: *Escritos económicos varios*, ed. W. Roces = (WR), México 1962, p. 116.

Clavel, de una especie de edad de oro o paraíso originario. Pero también de un golpe de Estado en plena naturaleza, porque este hombre no es el individuo aislado, sino el ser genérico y social, el hombre original conforme a su esencia social[71]. El trabajo que le une con la naturaleza le une al mismo tiempo con los otros hombres. Se forma así un entramado dialéctico, hombre, naturaleza, sociedad, cuyo elemento mediador y cimentador es el trabajo. En estas felices relaciones dialécticas originarias se introduce, sin embargo, un elemento perturbador. La serpiente del egoísmo, de los intereses privados, induce a determinados hombres a apoderarse de una parcela de la naturaleza y de los instrumentos de trabajo. La propiedad, ese pecado original de la historia marxiana, invierte así el sentido que ésta tenía en Hegel. Éste deja de ser ascendente para convertirse en descendente. El hombre ya no es, como en Hegel, un hombre que ha de hacerse y acabarse pasando por las mediaciones de la historia. Es un hombre, originariamente acabado, al que estas mediaciones han ido sucesivamente destruyendo. Lo que en Hegel eran las etapas de la sucesiva reconquista del hombre: derecho, propiedad, Estado, arte, religión, filosofía, se convierten en Marx en etapas de su sucesiva alienación. Por eso, para recobrar al hombre originario, hay que dar la vuelta al sistema.

Todo empezará por la supresión de la propiedad. La clase encargada de hacerlo será el proletariado. En su caída, la propiedad arrastrará consigo a aquellas formaciones político-ideológicas que se apoyaban en ella y que constituían los peldaños sucesivos del desarrollo del espíritu: Estado, arte, religión y filosofía. Ya no será menester organizar la sociedad en un Estado que asegure el dominio de una clase sobre las otras. Ante el arte Marx se siente embarazado y no tiene una opinión segura sobre su futuro destino. La religión, en cambio, se desembozará como una ilusión, una vez se hayan secado las raíces sociopolíticas que la alimentaban. Y ¿la filosofía? Será abolida o realizada, según se mire. Será abolida en el sentido hegeliano de una reconciliación teórica del pensamiento con la realidad, pero esa abolición abrirá la puerta a la realización efectiva de esta misma reconciliación por un nuevo tipo de pensamiento, no teórico, sino práctico y revolucionario: el marxismo.

4. Marx, pensador crítico de la realidad de la alienación

Es de todos sabido que Marx fue ante todo un ***pensador crítico***. La crítica constituye la forma específica de su pensamiento. Trate éste de lo que trate:

71. Cf. M. Clavel, *Ce que je crois*, p. 91.

el Estado, la religión, la sociedad burguesa, la economía capitalista, lo hace en forma de crítica. Sus obras, desde sus primeros ensayos hasta *El Capital*, llevan en el título o en el subtítulo la palabra «crítica». Este aspecto crítico del pensamiento marxiano, su carácter de correctivo de los defectos de la sociedad occidental de su tiempo, constituye su aportación más valiosa y está en la raíz del influjo que ha ejercido y ejerce todavía hoy en los espíritus.

Marx fue, pues, un pensador crítico. Con todo, el talante crítico no es un rasgo original de su pensamiento: lo comparte con sus compañeros de la izquierda hegeliana. Cuando Marx se incorpora a la filosofía, hacía pocos años que Hegel había dejado este mundo. La pregunta que flotaba en el ambiente era más o menos ésta: ¿Cómo se puede seguir filosofando después que Hegel lo ha dicho todo o casi todo, lo ha dicho bien y ha mostrado con su pensamiento que la historia del hombre occidental está llegando a su plenitud? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la *crítica*. Se puede hacer crítica, no *de* Hegel sino *con* Hegel. Se puede usar el arma de la crítica para socavar el orden existente. Hegel, en efecto, no formuló, como creía, la autoconciencia de un mundo racional, sino las aspiraciones racionales de un mundo irracional. El principio: «Todo lo racional es real y todo lo real es racional» se interpreta en el sentido del «deber ser». Lo real ha de hacerse racional y lo racional real. Para conseguirlo, la primera tarea es cambiar la conciencia de los hombres. El mundo sólo podrá hacerse racional, cuando un número suficiente de hombres tengan conciencia de su irracionalidad. «En lucha contra ese estado de cosas –escribe Marx en uno de sus primeros ensayos– la crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí, sino un arma. Su objeto es su enemigo, al que no trata de refutar, sino de destruir... Hay que hacer que la opresión real resulte más opresiva, agregándole la conciencia de la opresión; hay que hacer que la vergüenza resulte más vergonzosa, pregonándola... Hay que enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo a fin de infundirle ánimo»[72]. Marx se lanza con el fervor de un neófito a este programa de reforma de la conciencia, pero pronto se da cuenta de su carácter idealista. Los hombres no cambian por el hecho de que cambien las ideas que tienen en la cabeza. Es más bien al revés: para cambiar las ideas de la cabeza, hay que cambiar a los hombres. Y para ello hay que transformar el subsuelo, la realidad socioeconómica donde se asientan sus pies. Marx acaba de encontrar la auténtica dimensión de su pensamiento: se trata de transportar la crítica del plano de la teoría, de la comprensión especulativa del mundo, al de la

72. *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (*Werke*, vol. I), p. 380 (WR, p. 6). Véase sobre el tema A. Hortal, *El marxismo como crítica*, «Boletín informativo de la A.C.N. de P.» 3 (1977) 103s.

praxis, para convertirla en instrumento privilegiado de transformación de toda la realidad social existente.

¿Cuál es el objeto de la crítica marxiana? La crítica tiene por objeto la realidad de la *alienación*. El tema proviene de Hegel, aunque Marx modifica su sentido. En Hegel la alienación designa el momento dialéctico de la «diferencia», de la escisión entre la «conciencia» y la «esencia». En la alienación la conciencia se experimentaba como separada de su esencia y, por ello, como extraña a sí misma. Como expresión del momento dialéctico de la diferencia, la alienación no comportaba una pérdida total de la conciencia, sino que constituía una etapa necesaria por la que hay que pasar, pero, para dejarla atrás, en el proceso total de reconquista de la conciencia por sí misma. En definitiva, la conciencia se forja, como hierro en el yunque, a golpe de estas sucesivas alienaciones que, una vez apropiadas y superadas, la enriquecen con nuevas y sucesivas determinaciones esenciales. En Marx, la alienación adquiere un sentido peyorativamente negativo. Ante todo, Marx empieza por cambiarle el sujeto: éste no es ya la conciencia, sino el hombre real, sensible, reivindicado por Feuerbach. Como situada en el mundo real e histórico, la alienación significa una pérdida real del hombre. Al revés de lo que sucedía en Hegel, el hombre no se hace a través de sus sucesivas alienaciones, sino que se deshace y se pierde totalmente a sí mismo. En consecuencia, más que de superar la alienación, de lo que se tratará en Marx será de *suprimirla* y de suprimirla allí donde se encuentra, en el *mundo real* e *histórico*. Sólo así, por contragolpe podrá el hombre reconquistar realmente su ser perdido.

Dentro de este contexto general, el pensamiento crítico de Marx se desplegará en concreto como una crítica de la alienación. Suelen distinguirse a este respecto en el marxismo *cuatro* alienaciones esencialmente subordinadas: la *socioeconómica*, la *política*, la *filosófica* y la *religiosa*. La alienación socioeconómica (régimen de propiedad privada y consecuente división de la sociedad en dos clases hostiles) lleva consigo la alienación política (inversión de la relación natural entre la sociedad civil y el Estado y predominio del Estado sobre la sociedad civil). La alienación política implica a su vez la filosófica (justificación teórica del statu quo sociopolítico mantenido por el Estado y solución ideal de problemas reales). Finalmente la alienación filosófica llega a su colmo en la religiosa (consagración definitiva de la miseria humana y remisión de su solución a un más allá ilusorio). La alienación básica o fundamental es la socioeconómica. Su supresión lleva consigo la supresión de las restantes alienaciones. Sin embargo, en el despliegue concreto de su pensamiento Marx no seguirá este orden. El punto de arranque de su crítica será el mismo de sus compañeros de la izquierda hegeliana: la política, la religión y la filosofía de su tiempo.

Poco a poco y a partir de este comienzo el pensamiento de Marx encontrará su verdadera dimensión: la crítica de la alienación socioeconómica, que le llevará por contraste al esbozo de una nueva concepción del hombre y de la historia.

5. La alienación política: crítica del Estado burgués

El pensamiento crítico de Marx se abre con el escrito intitulado *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843). El quicio de esta crítica consiste en la denuncia de la «dialéctica mistificada», por la que Hegel invierte la relación natural existente entre el Estado o esfera de las relaciones públicas y la sociedad civil o esfera de las relaciones de derecho privado. En Hegel, en efecto, el momento del Estado anudaba en una superior unidad racional los momentos inferiores del derecho privado, la familia y la sociedad civil. El Estado se ponía frente a ellos como «una necesidad exterior y una potencia superior» y, a la vez, como «un fin inmanente que saca su forma de la unidad de su fin universal y del interés particular»[73]. Marx contrapone inmediatamente estos dos aspectos de «necesidad externa» y de «fin inmanente» que Hegel atribuye al Estado. Si el Estado aparece como algo externo al mundo de la familia y de la sociedad civil y, al mismo tiempo, como su propio fin inmanente, es porque no constituye un mundo real frente al auténtico mundo real de la sociedad civil. Sólo un mundo ideal puede ser a la vez inmanente y externo al mundo real. Hegel, pues, ha invertido la relación natural entre lo racional y lo real y ha otorgado a lo racional, el Estado, un puesto predominante sobre lo real, la sociedad civil. «La realidad es expresada no tal cual ella es, sino como una realidad distinta de sí misma»: como idea. Al mismo tiempo, lo verdaderamente real se vuelve irreal y, al revés, lo irreal es puesto como real. «La idea es convertida en sujeto y la relación real de la familia y la sociedad civil al Estado es concebida como su interna actividad imaginaria... Si la idea es convertida en sujeto, se convierten también en irreales los sujetos reales, la familia y la sociedad civil»[74]. Lo que es una relación real entre los hombres

73. *Kritik des hegelschen Staatsrechts* (*Werke*, vol. I), p. 203; trad. castellana: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. A. Encinares = (AE), México 1968, p. 11. Sobre la relación de Marx a Hegel en estos primeros escritos críticos cf. dos interesantes trabajos de S. Mercier-Josa, *Pour lire Hegel et Marx*, Paris 1980; *Retour sur le jeune Marx: deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Paris 1986. Según el autor, Marx argumenta contra Hegel como hegeliano ultraconsecuente. «Desmetaforiza» a Hegel, pero al mismo tiempo lleva hasta el fin, como filósofo político, las implicaciones prácticas de los principios hegelianos. Así, en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* Marx rechaza la escisión hegeliana entre Estado y sociedad civil, exigiendo una auténtica democracia, precisamente como realización del universal concreto hegeliano. En los *Manuscritos* retoma la dialéctica hegeliana del trabajo como dialéctica de la negatividad, pero da un sentido verdadero a la negación de la negación, entendiéndola como reapropiación real y no únicamente pensada.

74. Ibid., p. 206 (AE, p. 14).

deviene una simple apariencia, de la que lo ideal, el Estado, es la esencia y la manifestación. «La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el que se enciende la luz del Estado»[75].

Marx achaca a esta concepción la misma acusación de alienación que Feuerbach empleó para la cuestión religiosa. En el Estado hegeliano el hombre pierde su realidad humana. Como ciudadano idealista del Estado «es un ser totalmente distinto y diferente de su propia realidad, diverso y opuesto a su propia realidad»[76]. El hombre real se ha escindido entre el ciudadano y el miembro de la sociedad civil. Para llegar a ser ciudadano del Estado, ha de despojarse de su realidad humana social y refugiarse en su individualidad privada. La vida social del hombre y su vida política se han contrapuesto. «La sociedad civil y el Estado están separados. Por ello también lo están el ciudadano del Estado y el miembro de la sociedad civil... Por tanto, para conducirse como ciudadano real del Estado, para mantener su actividad y significación política, es necesario salir de la realidad social, prescindir de la misma, retirarse de toda esta organización a su individualidad, ya que la única existencia que encuentra para esta ciudadanía política es su pura y libre individualidad, por cuanto la existencia del Estado en cuanto gobierno está lista sin ella»[77]. La alienación religiosa y la política funcionan, pues, de modo análogo. En aquélla el hombre se despoja de su propia esencia, para atribuirla a un Dios imaginario. En ésta se despoja de su realidad social en favor de una entidad ideal, el Estado.

Marx combate también la forma monárquica del Estado como incompatible con la soberanía del pueblo que Hegel, sin embargo, admitía. Éste, en efecto, situaba en la cúspide del Estado al soberano. Para que la majestad del soberano estuviera sólidamente fundada, Hegel postulaba un rey nacido, no elegido. Por otra parte, como ser empírico individual, el soberano se concebía como expresión de la conciencia del pueblo y, por esta razón, como el titular de la soberanía. Marx ve en esta concepción una prueba más de la mistificación hegeliana. Llevado de su idealismo, Hegel «representa al monarca como un hombre-dios, como la real encarnación de la idea»[78]; pero ese idealismo se tiñe de positivismo, ya que «la idea del príncipe, como la desarrolla Hegel, no es sino la idea de lo arbitrario de la decisión de la voluntad»[79]. En realidad, en el Estado hegeliano o, lo que es lo mismo para Marx, en el Estado burgués, la soberanía real del pueblo no coincide

75. Ibid., p. 205 (AE, p. 13s).
76. Ibid., p. 281 (AE, p. 97s).
77. Ibid. (AE, p. 96s).
78. Ibid., p. 225 (AE, p. 34).
79. Ibid.

con la soberanía arbitraria del Estado constitucional. La realidad humana y social es pasada por alto en favor de una soberanía ideal y abstracta, concretada además en la persona del monarca, de quien nada garantiza que sea la verdadera expresión de la razón. Sucede exactamente lo contrario. Hacer depender del nacimiento la designación del soberano, es dejarla a merced de un fenómeno zoológico. «En la cumbre más elevada del Estado no es, pues, la razón, sino la simple *fisis* la que ha decidido. El nacimiento determina la calidad del monarca, igual que determina la calidad del ganado»[80].

No hay que entender esta crítica marxiana de la monarquía hereditaria como un alegato en favor de la forma republicana de Estado. Marx se opone no a una forma particular de constitución política, sino a la existencia política como tal, a lo que él denomina el «Estado abstracto». La forma republicana es sin duda un progreso en el camino hacia una democracia real. Pero, en definitiva, «la lucha entre la monarquía y la república sigue siendo en sí una lucha dentro del Estado abstracto»[81]. Lo que Marx propugna es la *soberanía real* e *inmediata* del pueblo. En definitiva, hay que aplicar a la política la misma inversión de términos que Feuerbach aplicó a la religión: el sujeto de la filosofía política de Hegel (el Estado) ha de convertirse en predicado y lo que Hegel consideraba como predicado (la sociedad civil) ha de convertirse en sujeto. «El hecho es que el Estado proviene del pueblo tal como éste existe en la familia y la sociedad civil: la especulación explica este hecho como acto de la idea»[82].

En una palabra, si la alienación política consiste en la ruptura de la unidad de la humanidad, en la separación entre la vida social del hombre y su vida política, la solución sólo puede estar en la supresión de esta separación y en la reconstrucción de la unidad perdida. Marx apunta ya hacia su idea de una humanidad sin Estado, una forma de sociedad que sea reflejo de la voluntad del pueblo y, por ello, hegelianamente, la verdadera unidad de lo general y de lo particular. Tal sería para él la realidad misma de la «democracia». Cómo hay que entender en concreto esta soberanía del pueblo, es algo que Marx deja en el aire. Su solución parece moverse en la línea de la «voluntad general» de Rousseau, sobre la que Hegel, en la *Fenomenología*, había ya advertido que era una voluntad de nadie, una voluntad abstracta que carece de manos.

En *La cuestión judía* (1843-1844) Marx vuelve sobre el tema del Estado en el contexto de la discusión contemporánea sobre los derechos civiles y políticos de los judíos en el reino de Prusia. La obra es la respuesta crítica de nuestro autor a un escrito homónimo de su compañero de la izquierda

80. Ibid., p. 235 (AE, p. 45). 81. Ibid., p. 232 (AE, p. 42). 82. Ibid., p. 207 (AE, p. 14).

hegeliana, el teólogo ateo Bruno Bauer. En opinión de Bauer, el problema no residía tanto en la emancipación religiosa de los judíos, cuanto en la emancipación política de todos los ciudadanos. Primero han de emanciparse como ciudadanos los propios alemanes, antes de que se emancipen los demás. Ahora bien, el principal obstáculo para esta emancipación política es la división religiosa entre judíos y cristianos. Por eso Bauer propugna la emancipación del Estado respecto de la religión, es decir, el Estado laico. El día en que deje de haber una religión privilegiada, cesará por lo mismo de haber religión. Entonces, liberados los individuos de la tutela de la religión, tendrán las manos libres para conseguir su liberación política como ciudadanos.

Marx advierte inmediatamente el flanco débil de la tesis de Bauer. Éste se engaña identificando emancipación política y emancipación humana. Estas dos emancipaciones no coinciden. El hombre emancipado políticamente se ha emancipado sólo como ciudadano. Pero como hombre sigue siendo siervo del Estado. Y Bauer se engaña también identificando la laicización de la vida pública con la supresión de la religión. Es exactamente lo contrario: el Estado laico, al reducir la religión a la vida privada, la confirma como religión. Los Estados Unidos de América, pese a su constitución laica, ¿no son por excelencia el país de la religiosidad? No basta, pues, con laicizar el Estado para abolir la religión, ni basta con abolir la religión para liberar al hombre de su servidumbre real, porque la raíz de esta servidumbre no es religiosa, sino profana. Así, buceando en el mecanismo de la alienación política, Marx encuentra por vez primera la dimensión original en la que situará en adelante su crítica de la religión. La servidumbre religiosa es una servidumbre *de segundo grado:* no es la *causa*, sino el *efecto* de la servidumbre profana. «La religión no constituye ya para nosotros el fundamento (*Grund*), sino la manifestación (*Phaenomen*) de las limitaciones profanas. Por ello nosotros nos explicamos las ataduras religiosas de los ciudadanos por sus ataduras profanas. No afirmamos que deban acabar con su servidumbre religiosa para liberarse de su servidumbre profana. Lo que afirmamos es que acabarán con su servidumbre religiosa tan pronto como se liberen de la servidumbre profana. No convertimos las cuestiones profanas en cuestiones teológicas. Después que la historia se ha visto disuelta durante varios siglos en superstición, disolvemos la superstición en historia. El problema de las relaciones de la emancipación política con la religión se convierte para nosotros en el problema de las relaciones de la emancipación política con la emancipación humana»[83].

83. *Zur Judenfrage* (*Werke*, vol. I), p. 352; trad. castellana: *Sobre la cuestión judía*, en: *La sagrada Familia y otros escritos*, ed. W. Roces = (WR), p. 21.

No es que Marx no comparta el proyecto de Bauer de emancipar la política de la religión, sino que va mucho más allá. «El Estado puede librarse de un límite (la religión) sin que el hombre sea realmente libre; el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre»[84]. Después de la *emancipación religiosa* (liberación de la religión) debe venir la auténtica *emancipación política* (liberación del Estado). Sólo así se hará realidad la plena emancipación que Marx propugna: la *emancipación humana*. Estado y religión son, pues, para Marx dos formas análogas de alienación. El hombre está alienado cuando no se posee a sí mismo, cuando, para realizar su existencia, necesita pasar por el rodeo (*Umweg*) de una instancia extraña, de un mediador (*Mittler*). Esto es lo que sucede efectivamente tanto en el plano de la religión como en el de la política. En la religión el hombre se encuentra a sí mismo a través de un mediador, Cristo. En la vida política el hombre deviene ciudadano a través de un mediador, el Estado. «La religión es cabalmente el reconocimiento del hombre, por medio de un rodeo, a través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa, así también el Estado es el mediador en quien el hombre deposita toda su no-divinidad, toda su no-servidumbre humana»[85]. Marx apunta ya hacia lo que en adelante constituirá el meollo de su pensamiento: la reivindicación de una inmanencia integral del hombre que implica su autosuficiencia esencial (ateísmo radical) y su automediación histórica (la revolución socialista)[86]. Entonces el hombre se poseerá plenamente a sí mismo y ya no tendrá que reconocerse y realizarse a través de ninguna mediación religiosa o política.

Una vez afirmada la necesidad de la emancipación humana, Marx vuelve sobre el problema que había dado origen a la polémica: la división entre judíos y cristianos. Y lo hace de un modo nuevo y original que avanza en parte el futuro análisis de *El Capital* sobre el «fetichismo de la mercancía». Se trata de relacionar mediante una sutil analogía el comportamiento del hombre en el doble ámbito de la política y de la religión, para poner así al descubierto, a la vez, la *raíz religiosa* de la sociedad burguesa y la *raíz social* del judaísmo y del cristianismo.

Marx se pregunta por el «elemento social» que constituye al judío como judío. Y su respuesta es inequívoca: el interés egoísta, el negocio, en una palabra, el dinero. El *dinero*, he aquí el único dios al que el judío rinde pleitesía. Pero el dinero, el dios de la necesidad práctica y del egoísmo, es

84. Ibid., p. 353 (WR, p. 22).
85. Ibid.
86. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 182.

también el dios inconfesado del mundo burgués. El hombre, ya sea judío o cristiano, adopta ante ese ídolo un comportamiento pseudorreligioso. Y este comportamiento es más alienante que el mismo comportamiento religioso, puesto que no se realiza como aquél en el mundo irreal de la imaginación, sino en el mundo real de cada día. «El dinero es el celoso dios de Israel, ante el que no puede prevalecer ningún otro dios. El dinero abate a todos los dioses del hombre y los transforma en mercancía. El dinero es el valor universal, absoluto de todas las cosas. Ha despojado de su valor propio al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia alienada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extranjera domina al hombre y es adorada por él. El Dios de los judíos se ha secularizado y convertido en dios universal. La letra de cambio es el dios real del judío. Su Dios es solamente la letra de cambio ilusoria. La concepción de la naturaleza que se tiene bajo el imperio de la propiedad y del dinero es el desprecio real, la degradación práctica, que en la religión judía existe ciertamente, pero sólo en la imaginación»[87]. Entre ambas divinidades, entre el Dios religioso y el dios profano, hay una relación de causa y efecto. Si el judío cree en un Dios omnipotente, es porque cree en la omnipotencia del dinero. «El monoteísmo del judío es en realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte incluso el retrete en objeto de la ley divina»[88]. Por eso, la emancipación del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación humana pura y simple.

Marx cierra sus reflexiones esbozando la relación dialéctica existente entre judaísmo y cristianismo. El judaísmo no pudo desarrollarse teóricamente como religión, porque el mundo de la necesidad práctica y del egoísmo es intelectualmente estéril. Fue preciso, pues, que el cristianismo sucediese al judaísmo, la religión de la trascendencia a la religión del dinero. Como religión acabada y universal el cristianismo llevó a término teóricamente la autoalienación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza. Convirtió en *exteriores* al hombre todas sus relaciones naturales, políticas y morales y disolvió el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, que se enfrentan hostilmente los unos a los otros. Como se ve, judaísmo y cristianismo son menos dos magnitudes religiosas que dos realidades sociológicas. El primero designa la primacía práctica del egoísmo, el segundo su justificación teórica. «El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica, vulgar, del cristianismo»[89]. Esta situación invierte la dialéctica inicial y convierte al

87. *Zur Judenfrage*, p. 374s (WR, p. 42).
88. Ibid., p. 374 (WR, p. 41s).
89. Ibid., p. 376 (WR, p. 43).

vencido en vencedor. Una vez consumada por el cristianismo la alienación teórica, el judaísmo pudo imponer su imperio universal y alienar todavía más al hombre y a la naturaleza alienados, convirtiéndolos en cosas venales, en *objetos* entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al negocio y la usura. En suma, «el cristianismo ha brotado del judaísmo y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío»[90].

Marx se reafirma, pues, en su peculiar punto de vista: la alienación religiosa consagra la alienación social y consuma así la alienación humana. Judaísmo y cristianismo aparecen a sus ojos como las dos caras de un mismo organismo social, el uno representa la cara práctica, sórdida y materialista, el otro la cara teórica, espiritual y trascendente. El análisis marxiano anticipa ya un rasgo característico de su pensamiento: la tendencia a encarnar en una realidad lo más simple y escueta la causa de todos los males sociales. Esta función corresponde ahora al dinero como quintaesencia de la sociedad burguesa. Después la asumirán la propiedad privada o el intercambio de mercancías. Pero el mecanismo explicativo es siempre el mismo. Se trata de erigir un chivo expiatorio que cargue con todos los males, para poder luego deducir de su inmolación real la devolución de todos los bienes. Por lo demás, hay que reconocer que Marx es un analista tan malévolo como perspicaz. Pese a sus numerosas simplificaciones y arbitrariedades, su análisis pone al desnudo las lacras reales y los resortes ocultos de una determinada sociedad.

6. La alienación religiosa: crítica de la religión y ateísmo

La crítica de la religión recubre la totalidad de la obra marxiana desde la tesis doctoral hasta *El Capital*. Es normal, pues, que Marx evolucione en el enfoque de la problemática religiosa y que esta evolución se lleve a cabo en función de la misma andadura de su pensamiento. Marx «criticó primeramente la religión por la vía filosófica, luego la religión y la filosofía por el procedimiento político y por fin la religión, la filosofía y todas las demás ideologías desde el punto de vista económico»[91]. Más concretamente, la crítica racionalista de la primera hora es substituida, a partir de 1843, por una crítica sociopolítica y ésta, a su vez, es completada y profundizada, a partir más o menos de 1845, por una crítica económica. Si dejamos de

90. Ibíd.
91. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Francfort del Meno 1966, p. 124.

lado, por ya conocido, el *antiteísmo* teórico de los escritos doctorales, los tres momentos de esta evolución podrían caracterizarse respectivamente, primero como un *ateísmo positivo* que niega a Dios para afirmar al hombre, después como un *humanismo postateo* que deja atrás la misma negación de Dios en la pura y simple afirmación del hombre, finalmente como un *reduccionismo socioeconómico* que hace de la religión un mero «reflejo» de la evolución de la sociedad.

a) *La raíz sociológica de la religión* y *el ateísmo positivo*

El camino de pensamiento iniciado por Marx en *La cuestión judía* encuentra su formulación más brillante en la famosa *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). Marx hace suyo en este texto la crítica feuerbachiana, según la cual la religión no es más que un espejismo del hombre y no considera que haya que volver sobre ella, sino es para buscar sus raíces en otra parte, en la realidad socioeconómica. Según Feuerbach, todos los predicados que se afirman de Dios son reales, tan sólo el sujeto de ellos no es real, no es Dios, sino el hombre que, ignorando su propia esencia, la proyecta inconscientemente fuera de sí, en el infinito. La consecuencia es clara: *Homo homini Deus*.

Marx acepta el planteamiento de Feuerbach pero le aplica, como siempre, el correctivo de la praxis. Por de pronto Marx se apropia la noción feuerbachiana de religión como *autoalienación* del hombre. «El fundamento de la crítica irreligiosa es el siguiente: es el hombre quien hace la religión y no la religión quien hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que o aún no se ha encontrado a sí mismo o que ya ha vuelto a perderse»[92]. Pero el hombre, continúa Marx, no es un ser abstracto e intemporal, sino un individuo concreto e histórico, que vive en una sociedad tan concreta e histórica como él. La raíz del desquiciamiento religioso se encuentra en el hecho de que esta sociedad está desquiciada. La religión no es entonces, como en Feuerbach, una imagen inadecuada del hombre, que basta con rectificar, para que todo esté de nuevo en su lugar. Es, al contrario, una conciencia radicalmente viciada del hombre y del mundo, porque el hombre que la tiene vive en un mundo radicalmente viciado. Oigamos al propio Marx: «Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una

92. *Kritik d. heg. Rechtsphilosophie* (*Werke*, I), p. 378 (WR, p. 3).

conciencia *invertida* del mundo, porque son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal del consuelo y justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de realidad verdadera»[93].

Marx acaba de plantear de un modo nuevo y original el tema del «origen» de la religión. Ésta continúa siendo para él lo que era en Feuerbach: una *ilusión*. Pero la raíz de esta ilusión es *sociológica*. Las consecuencias del nuevo planteamiento no se harán esperar. En Feuerbach la religión constituía la alienación humana originaria. Suprimida la alienación religiosa, el hombre volvía a ser dueño de sí mismo. En Marx las cosas no son tan sencillas. La religión es, sin duda, una alienación, pero no es la alienación originaria. «La alienación religiosa es una alienación de segundo grado. Expresa en forma de teoría justificativa lo absurdo del mundo que la hace nacer»[94]. De ahí deduce Marx una importante consecuencia: «La lucha contra la religión es indirectamente (*mittelbar*) la lucha contra este mundo, del que la religión es el aroma espiritual»[95]. La relación existente entre la religión y el mundo injusto que la produce es en Marx una relación dialéctica. La religión es a la vez *causa* y *efecto* de una situación de injusticia. Es *causa*, puesto que confirma la injusticia, rodeándola de un halo sagrado; pero es *más efecto que causa*, puesto que si no existiera la injusticia, tampoco existiría la religión. De ahí la ambivalencia de la praxis antirreligiosa marxiana. Marx tiene, por así decirlo, dos cartas en la mano y puede jugar, según convenga, con una o con otra. Puede y debe desenmascarar la ilusión religiosa para preparar el cambio de sociedad y puede y debe esperar de este cambio la muerte definitiva de la ilusión religiosa. En cualquier caso, mientras persista la situación de injusticia, el marxismo no puede desentenderse de la crítica de la religión.

Esta ambivalencia de la praxis antirreligiosa marxiana tiene su raíz en la misma ambivalencia de la religión. La religión es como un hongo venenoso que crece en un terreno malsano. Para acabar de raíz con los hongos hay que sanear el terreno, pero esto no se logra sin erradicar, hasta en sus mismos gérmenes, los hongos que lo inficionan. Como escribe Marx: «La miseria religiosa, es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de

93. Ibid.
94. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 99s.
95. *Kritik d. heg. Rechtsphilosophie*, p. 378 (WR, p. 3).

espíritu. Es el *opio del pueblo*»[96]. Que la religión sea «expresión» de la miseria humana es algo que a estas alturas no ha de causarnos ninguna extrañeza. Sí, en cambio, podría causarla el hecho de que Marx califique a la religión de «protesta» contra esta misma miseria. Sin embargo, Marx es aquí perfectamente lógico. «El hombre que es víctima de la miseria cotidiana y que no ha tomado conciencia del mecanismo de la misma, articula en lenguaje religioso su disconformidad. Sólo que esta protesta es una evasión. Pero es protesta y como tal está más cerca de la redención que la indiferencia o la resignación total. Lo fatídico de esta protesta es su impotencia y lo peligroso de la religión es servir de consuelo, de narcótico»[97]. Por eso Marx, en una expresión que se haría famosa, denomina la religión el «opio del pueblo». Este calificativo, proveniente de algunos estudios contemporáneos sobre las religiones asiáticas, se había convertido en lugar común de la crítica antirreligiosa. Al apropiárselo, Marx no piensa tanto (como hizo acaso Lenin, quien transformó la expresión marxiana en «opio para el pueblo») en la mala fe de los que propinan al pueblo ese narcótico, cuanto en la necesidad que tiene el mismo pueblo de procurárselo para poder sobrellevar su miseria. La religión, segregada por la miseria humana, es el consuelo natural de esta miseria. El pueblo no puede vivir sin él, de la misma manera que el fumador de opio no puede vivir sin su droga. Pero ese consuelo es falso. Su mismo origen lo condena.

Por eso Marx añade: «La abolición de la religión como dicha *ilusoria* del pueblo es necesaria para su dicha *real*. La exigencia de abandonar sus ilusiones sobre su situación es la exigencia de abandonar una situación que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en embrión, la crítica del valle de lágrimas, que la religión rodea de un halo de santidad. La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda coger las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, actúe y modele su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno de sí mismo y, por tanto, en torno de su sol real. La religión es únicamente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre, mientras éste no gira alrededor de sí mismo»[98]. Desde la visual de Marx, la religión es un narcótico que ofrece al hombre una felicidad ilusoria al precio de negarle la real. Por eso lo primero que hay que hacer con el hombre religioso es lo mismo que se hace con los drogadictos: someterles a una cura de desintoxicación. Esta

96. Ibid.
97. H. Assmann-R. Mate, *Introducción*, a: *Karl Marx-Friedrich Engels, Sobre la religión*, Salamanca 1974, p. 23.
98. *Kritik d. heg. Rechtsphilosophie*, p. 379 (WR, p. 3s).

cura ha de ser radical, puesto que ha de conducir al cambio de la conciencia religiosa heterónoma (el hombre que da vueltas en torno a un sol ilusorio) por la nueva conciencia autónoma propugnada por Marx (el hombre que da vueltas en torno a sí mismo). La abolición de la religión es, pues, la condición previa, pero necesaria, de la liberación humana. Y esta abolición ha de ser total, sin conciliaciones ni medias tintas, ya que la actitud religiosa es también total y abarca la totalidad del hombre y de su destino. No basta, pues, con erradicar la religión de la vida pública, como pretende el laicismo, hay que dar un paso más y erradicarla de su último reducto: la conciencia. Sólo así el hombre estará maduro para su liberación definitiva.

Marx puede concluir: «La tarea de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá* de la verdad, en averiguar la verdad del *más acá*. Y la tarea inmediata de la filosofía que se encuentra al servicio de la historia consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma sagrada de la autoalienación humana, en desenmascarar la autoalienación en sus formas profanas. Así, la crítica del cielo se convierte en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política»[99]. La crítica de la religión es en Marx la «premisa» de toda crítica. Es la tarea sin duda provisional y preliminar, pero ineludible, que es preciso llevar a cabo como *conditio sine qua non* de toda otra crítica teórica y de la misma praxis revolucionaria.

La relación existente entre la crítica de la religión y la praxis revolucionaria la expresa Marx, con una lógica implacable, en el texto que sigue: «Es cierto que el arma de la crítica no puede substituir a la crítica de las armas, que la fuerza material debe ser derrocada por la fuerza material, pero también lo es que la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas, cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical. Ser radical es captar las cosas por su raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por ende, de su eficacia práctica, es que tiene su punto de partida en la *abolición* decididamente *positiva* de la religión. La crítica de la religión tiene su meta en la doctrina, según la cual el *hombre es para el hombre el ser supremo* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de echar por tierra todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciable, condiciones que no pueden describirse mejor que con la exclamación de un francés, cuando se proyectaba crear un impuesto para perros: "¡Pobres perros, quieren tratarles como seres humanos!"»[100]

99. Ibíd. (WR, p. 4).
100. Ibíd., p. 385 (WR, p. 9s).

En el pensamiento de Marx no cabe separar el aspecto teórico del práctico. Como tampoco cabe separar la veta irreligiosa y atea de la revolucionaria. La praxis se aguanta en la teoría y la realiza. Así, en el texto que precede, el «imperativo categórico» de echar por tierra todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado y esclavizado depende de la «doctrina», según la cual el hombre es para el hombre el ser supremo, y ésta presupone a su vez la «abolición positiva» de la religión. El motivo de esta estrecha correlación entre la supresión de la religión y la praxis revolucionaria es claro: la conciencia religiosa heterónoma es el mayor obstáculo a la toma de conciencia autónoma, preconizada por Marx. Por ello mismo la teoría alemana proporciona a la praxis su mejor arma, porque es irreligiosa y atea. Marx resume el núcleo de esta teoría en la afirmación de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Esta doctrina, no es preciso subrayarlo, recoge el resultado de la crítica feuerbachiana en sus dos momentos complementarios: la negación del absoluto trascendente y su substitución por un nuevo absoluto inmanente, el hombre. Marx, como ya sabemos, concibe al hombre de un modo mucho más concreto que Feuerbach, como punto de intersección de múltiples relaciones socioeconómicas, pero su reivindicación humanista no es menos radical: al hombre y no a Dios corresponde en adelante la condición de ser supremo. Pese a su rechazo de Dios, Marx no ha conseguido eliminar de su pensamiento el elemento religioso. Lo mismo que le sucedió a Feuerbach y por las mismas razones, el fantasma del Dios eliminado continúa presente en Marx «como modelo ideal que persigue los sueños del hombre»[101]. La dialéctica hegeliana se venga así *in extremis* del intento marxiano de transportar el cielo a la tierra de los hombres. El proceso de negación lleva consigo, como en Feuerbach, un proceso de substitución. Y, en consecuencia, Marx no puede suprimir (*aufheben*) a Dios, sin conservarlo (*aufbewahren*) «como el ideal de perfección humana, el modelo según el cual el hombre se propone ahora crearse a sí mismo por medio de su propia actuación concreta»[102].

Cabe preguntarse si el *ateísmo positivo* propugnado aquí por Marx es coherente con la dimensión *sociológica* de su crítica religiosa. Como observa Charles Wackenheim, Marx considera la religión bajo una doble perspectiva[103]. Por una parte, somete el hecho religioso a un *postulado metafísico* previo. Heredero de la tradición espiritual de la Reforma, que acentuó hasta el exceso la oposición entre el hombre y Dios, y tributario del ateísmo

101. R. Comstock, *The marxist critique of religion. A persisting ambiguity*, «Journal of the American Academy of Religion» 44 (1976) 339.
102. Ibíd.
103. Cf. *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 213.

feuerbachiano, Marx tiende a oponer la trascendencia lejana de Dios a la irremediable decadencia humana. Su reivindicación humanista adquiere una forma vindicativa: el hombre afirma su señorío, pisoteando el señorío hostil de Dios. Cabría pensar en una transposición al terreno religioso de la dialéctica hegeliana del señor y del esclavo. Sólo matando al Señor por antonomasia, puede el esclavo reconquistar la dignidad perdida. Por otra parte, Marx somete el hecho religioso a un *análisis sociológico*. La religión aparece entonces como la consecuencia inevitable de una determinada situación sociopolítica. Si desde el punto de vista metafísico la religión tenía una importancia primordial, desde el punto de vista sociológico su importancia es secundaria y derivada. Lo que importa, ante todo, es la transformación de los condicionamientos sociales de la conciencia religiosa. Sucede, con todo, que ambas perspectivas se dan de bruces. Por un lado, el primado marxiano de la praxis parece cerrar el paso a todo tipo de afirmación metafísica o parametafísica. La verdad de una teoría se demuestra andando. Y esto vale también del ateísmo como teoría. Su verdad se demostrará cuando haya sido «realizado» en la futura sociedad socialista. Pero, por otra parte, Marx exige la abolición positiva de la religión y, por ende, la instauración del ateísmo, como condición previa de realización de aquella misma sociedad. Y entonces surge el problema de cómo puede suprimirse la religión, antes de que hayan desaparecido sus condiciones de existencia. Si la conciencia religiosa depende de determinados condicionamientos sociopolíticos, no se ve cómo puede abolirse positivamente la religión, sin haber abolido antes la situación real que la segrega. La lógica pide entonces trabajar por el cambio de sociedad, con lo que, de rechazo, se consigue también la supresión positiva de la religión. En cualquier caso, el Marx sociólogo y el Marx humanista conviven difícilmente bajo un mismo techo.

b) *El humanismo postateo*

Podría pensarse que la crítica religiosa de Marx está ya ultimada. Nada más lejos de la verdad. El ateísmo que acabamos de analizar constituye sólo un primer paso en su camino. Dentro de la etapa humanista que estamos estudiando el final del camino corresponde a los *Manuscritos* de 1844. Marx sustenta ahora un ateísmo tan radical que se «suprime» a sí mismo como ateísmo. La nueva postura podría definirse como un *humanismo postateo*. La negación de Dios es el presupuesto, por el que hay que pasar, pero que luego se deja atrás, para llegar a la verdadera meta: la pura y llana afirmación del hombre.

En efecto, como declara Marx, «el comunismo comienza inmediatamente con el ateísmo; pero el ateísmo, por el momento, dista mucho todavía de ser comunismo y, en general, todo ateísmo sigue siendo más bien una abstracción»[104]. Esta frase incluye un significativo arreglo de cuentas de Marx no sólo con Feuerbach, sino también con algunos aspectos de su propio pensamiento. Marx reconoce en ella la condición esencialmente *precaria* de todo ateísmo meramente teórico. Como escribirá más tarde en *La sagrada Familia*, «el ateísmo no es más que el último grado del *teísmo*, el reconocimiento *negativo* de Dios»[105]. Lo que Marx busca ahora es un ateísmo que haya dejado atrás la misma negación de Dios y se contente con afirmar tranquilamente lo que aquella negación dejaba en pie: el *autoseñorío del hombre*. Se trata concretamente de realizar en la práctica el principio de que el hombre es para el hombre el ser supremo. La afirmación de la supremacía del hombre, si es que ha de ser plena, no puede hacerse depender de la negación previa de otra cosa: hay que poder afirmar el hombre desde el hombre mismo. Como momento dialéctico de la negación el ateísmo es tan necesario como insuficiente: es sólo un estadio provisional en el camino hacia una ulterior consumación humana que Marx, inspirándose en Feuerbach, denomina «humanismo positivo».

En efecto, ese estado en el que, según la formulación marxiana, el hombre será para el hombre el ser supremo, sólo puede alcanzarse partiendo de una doble mediación: la supresión de Dios y de la propiedad privada, los dos «seres supremos» que impiden actualmente la supremacía del hombre. Pero el objetivo de Marx es el humanismo positivo, es decir, la instauración pura y simple, más allá de ambas negaciones, del autoseñorío del hombre. «Del mismo modo que el ateísmo, en tanto que supresión de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en tanto que supresión de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad del hombre, es decir, el devenir del humanismo práctico; o, todavía, el ateísmo es el humanismo mediatizado consigo mismo por medio de la supresión de la religión, del mismo modo que el comunismo es el humanismo mediatizado consigo mismo por medio de la supresión de la propiedad privada. Sólo con la supresión de esta mediación –que, sin embargo, es un presupuesto necesario–, queda constituido el *humanismo positivo*, el cual procede positivamente de sí mismo»[106].

La argumentación marxiana procede de acuerdo con los tres momentos de la dialéctica hegeliana. ¿Qué era, en efecto, lo que impedía el autoseño-

104. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (*Werke*, Ergänzungsband Erster Teil), p. 537 (WR, p. 83).
105. *Die heilige Familie* (*Werke*, vol. II), p. 116; trad. castellana: *La sagrada Familia*, ed. W. Roces = (WR), México 1962, p. 176.
106. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 583 (WR, p. 120s).

río del hombre? La *afirmación* del señorío hostil de Dios y de la propiedad privada. Para alcanzar la futura sociedad socialista hay que pasar antes por el momento dialéctico de la *negación*, hay que negar en el plano teórico a Dios, lo que constituye al ateísmo, y en el práctico el régimen de propiedad privada, lo que constituye al comunismo. Pero la nueva sociedad socialista no se asienta ya sobre estas negaciones. Ellas son a su vez negadas, dialécticamente «superadas», es decir, suprimidas y conservadas, pero en un plano superior. Lo que queda después de esta *negación de la negación* es la pura y simple afirmación del hombre, un hombre que, en frase de Marx, comienza positivamente a partir de sí mismo, y ya no se embaraza con la negación de un Dios inexistente, como tampoco se preocupa por la abolición de una propiedad privada, de la que ya no se acuerda[107].

Esta concepción lleva consigo una importante consecuencia. En la sociedad socialista consumada no sólo no hay lugar para Dios, sino que ni siquiera lo hay para ponerse la *cuestión* de Dios. La plena realidad del hombre, tal como la concibe Marx, excluye el mismo problema teórico de Dios. Afirmación o negación de Dios, teísmo o ateísmo, han quedado atrás. El hombre marxiano es «ateo» en el sentido literal de este término, es decir, un hombre «sin Dios».

Esta constatación es sorprendente y no tiene par en la historia de la filosofía. No es extraño, pues, que desde ella aparezca con claridad el carácter paradójicamente «idealista» del marxismo. El problema de Dios, en efecto, no es problema superfluo o caprichoso sino que está ligado a la condición humana. El hombre se pregunta por Dios, porque tiene conciencia de que su condición no es la que Marx le atribuye, o sea la que correspondería a un ser plenamente autosuficiente. Dos datos de la experiencia cotidiana contradicen esa pretendida autosuficiencia humana: ante todo el hecho de que el hombre *muere* y después el hecho de que su misma existencia es una existencia *recibida*, regalada, de la que él no puede considerarse sin más el autor. ¿Qué piensa Marx de estos dos interrogantes radicales de nuestra condición?

En su amplia obra se dedican sólo unas breves líneas al tema de la *muerte*. Pero estas líneas son de tal importancia que acaso esté en ellas en juego su entero pensamiento. En efecto, Marx, lo mismo que Feuerbach, tiende a hacer coincidir el individuo con lo universal de la especie. Pero a diferencia de aquél, otorga un contenido concreto y no meramente abstracto a ese universal. El hombre en Marx es un ser social y su esencia consiste en el conjunto de relaciones socioeconómicas que le permiten satisfacer solidariamente con los otros sus necesidades constitutivas. De ahí se sigue

107. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 209s.

que mientras el hombre no se identifique con sus propias relaciones sociales está alienado, y el signo más visible de esta alienación es justamente la distinción vigente en el mundo burgués entre la vida pública y la privada. Por ello la desalienación, propugnada por Marx, conlleva la reabsorción completa del individuo en la sociedad. Ahora bien, esto equivale a decir que en la concepción marxiana el individuo coincide con lo que él denomina su «ser genérico» (*Gattungswesen*). «La vida individual del hombre y su vida genérica no son distintas»[108]. Tanto es así que Marx avanza esa curiosa y significativa definición: el hombre es un «ser genérico consciente», es decir, «un ser que se comporta con su especie como con su propia esencia»[109].

Ahí se inserta, sin embargo el problema. El hombre se distingue necesariamente de su ser genérico por un fenómeno aparentemente privado e individual, a saber, la muerte. La muerte es algo que atañe al hombre en su intimidad personal. ¿Cómo explica Marx la coexistencia en un mismo individuo de esta manifestación privada con la realización de su esencia genérica? Marx acepta el problema, pero su solución es a todas luces insuficiente. «La muerte parece ser una dura victoria de la especie sobre el individuo, con lo que contradiría su unidad, pero el individuo determinado no es más que un *ser genérico determinado* y, como tal, mortal»[110]. Ahora bien, reconocer que el individuo es sólo un ser genérico determinado, ¿no significa reconocer que no es sin más un ser genérico? ¿Habrá que concluir de ello, como apunta Wackenheim, que Marx acepta esta inevitable «alienación»? En este caso sería legítimo preguntarse si las demás esferas de la vida privada, especialmente la religiosa, no resultan igualmente inevitables[111]. En el fondo, Marx no parece conceder demasiada importancia al problema de la muerte. Se lo impide su «idealismo». La muerte pierde su dimensión personal y se convierte en un fenómeno biológico. Pero esto no es resolver el problema, sino descartarlo de un manotazo. ¿Qué pensar entonces de un pensamiento que pretende resolver todas las cuestiones humanas, sorteando precisamente la que las engloba a todas? Además, con su tratamiento del tema de la muerte Marx pone en cuestión la intención humanista de su pensamiento. El individuo se convierte en función de la especie, cosa que puede decirse del animal, pero no del hombre. Al considerar la muerte como un hecho *natural*, Marx reconoce tácitamente que el reino del hombre sobre la naturaleza en el trabajo no podrá absorber

108. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 539 (WR, p. 84).
109. Ibid., p. 516s (WR, p. 67). Cf. también ibid., p. 515: «El hombre es un ser genérico no sólo porque práctica y teóricamente convierte la especie en su objeto, sino también... porque se comporta consigo mismo como con la especie viva y presente, como una esencia universal y por ello libre» (WR, p. 66).
110. Ibid., p. 539 (WR, p. 85).
111. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 253.

a la postre el reinado de la naturaleza sobre el hombre en la muerte. Y entonces la muerte no es sólo la dura victoria de la especie sobre el individuo, sino también la dura victoria de la naturaleza sobre el individuo y a la postre también sobre la especie. En definitiva, no es el hombre, sino la naturaleza, el verdadero ser supremo. El humanismo marxiano se desemboza como puro *naturalismo*[112].

El problema del *origen* recibe en Marx un tratamiento más detenido. Él tiene conciencia de que ahí se juega el supuesto básico de su pensamiento, la autosuficiencia humana, y decide jugar fuerte. Ante todo, Marx empieza planteando sin ambages la cuestión. «Un ser no se considera *autosuficiente (selbständig)* más que cuando es su propio señor, y no es su propio señor más que cuando *se debe* a sí mismo la *existencia*. Un hombre que viva *gracias a otro* es considerado como un ser dependiente. Pero yo vivo completamente gracias a otro, cuando no sólo le debo la conservación de mi vida, sino cuando además *ha creado* mi vida, cuando es la fuente de ella; y mi vida está necesariamente fundamentada fuera de ella, si no es mi propia creación»[113]. El planteamiento es claro y se reduce en el fondo a esta alternativa: o el hombre se debe a sí mismo la existencia y entonces el Creador está de sobra, o la debe a un Creador trascendente y entonces no es autosuficiente. Escoger un término de esta alternativa significa negar el otro.

Una vez más, sin embargo, Marx no puede silenciar un espinoso problema. «La creación es una representación muy difícil de eliminar de la conciencia popular. El hecho de que la naturaleza y el hombre puedan *existir por sí mismos (Durchsichselbstsein)* es algo *inconcebible* para el pueblo, puesto que contradice todos los datos inmediatos de la vida práctica»[114]. Marx reconoce, pues, la dificultad de su empeño, aunque la atribuye a la actual incapacidad de comprensión del pueblo. La noción de un Creador no desaparecerá de la conciencia popular hasta que los datos inmediatos de la vida práctica hayan sido transformados. Cuando el hombre tenga en sus manos los medios sociales de producción, tendrá también en sus manos sus propios medios de subsistencia. Entonces el hombre se sabrá autosuficiente, hará suya la audaz afirmación de Marx, según la cual hombre y naturaleza en sus relaciones mutuas existen por sí mismos, y no necesitará preguntarse por ningún Creador. En espera de esta nueva situación, Marx piensa que hay que empezar por refutar la representación religiosa. La crítica teórica de la idea de creación prepara así el camino a la futura abolición práctica.

112. Cf. G. Martelet, *Victoire sur la mort. Éléments d'anthropologie chrétienne*, Lyón 1962, p. 75. Un penetrante análisis crítico de la problemática sobre la muerte en Marx y en sus epígonos humanistas puede verse también en J.L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Salamanca 1978.

113. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 544s (WR, p. 89).

114. Ibid., p. 545 (WR, p. 89).

La argumentación marxiana se despliega en dos etapas. La primera se sitúa aparentemente en el plano de la moderna ciencia de la naturaleza. «La *creación* de la tierra ha sido poderosamente sacudida por la geognosia, es decir, por la ciencia que se representa la *formación*, el devenir de la tierra, como un proceso, como un fenómeno de *autogeneración*. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación»[115]. La argumentación incluye una clara transposición de términos. El concepto teológico de «creación» (*Schöpfung*) es substituido subrepticiamente por el científico de «formación» (*Bildung*) y es interpretado finalmente como «autogeneración» (*Selbsterzeugung*). Para designar esta autogeneración Marx utiliza la expresión medieval: *generatio aequivoca* en el sentido de la «generación espontánea», tal como se entendía antes de los descubrimientos de Pasteur, pero la aplica no ya al origen de la vida, sino del mundo en su conjunto. En consecuencia, basta con apelar a la generación espontánea para echar por tierra la idea de creación. De hecho, lo único que muestra Marx con su argumento de la geognosia es que rehúye la interrogación metafísica. Su refutación de la creación no parte de ninguna teoría científica, sino del hecho de la existencia del mundo y del postulado de su autogeneración. De una ciencia positiva que sólo describe los fenómenos se pasa a una afirmación que, quiérase o no, es de orden metacientífico, metafísico o parametafísico.

En su segundo momento la argumentación marxiana parece acercarse al centro de la cuestión. Marx sale al encuentro de un posible interlocutor que se pregunta por el origen del hombre y pretende hacerle ver que esta pregunta carece de sentido. «Resulta fácil, sin duda, decirle al individuo singular lo que ya dijo Aristóteles: tú has sido engendrado por tu padre y por tu madre, es decir, que en ti la unión de dos hombres y, por tanto, un acto humano específico, ha *producido* al hombre. Así, pues, puedes ver que, incluso físicamente, el hombre debe su existencia al hombre. No conviene, pues, que contemples solamente un lado de la cuestión, la *regresión sin fin* que hace que te preguntes de inmediato: ¿quién engendró a mi padre, al abuelo de éste, etc.? Lo que conviene es que tengas igualmente presente en el espíritu *el movimiento circular*, que es inmediatamente visible en esta regresión, en virtud del cual el hombre, en su generación, *se reproduce* a sí mismo, por más que continúe siendo siempre el *sujeto*»[116].

El razonamiento de Marx constituye un ejemplo significativo de la «reificación» de la especie. Ese «movimiento circular», por el que el

115. Ibid. Hay que tener en cuenta, para entender este texto, que frente a la *generatio univoca*, en la que el engendrante y el engendrado son de la misma especie, por ejemplo, el perro engendra al perro y el gato al gato, los escolásticos medievales, Tomás de Aquino entre ellos, designaban como *generatio aequivoca* ciertos casos aparentes de autogeneración que se atribuían a la virtud del sol, por ejemplo, las ranas que aparecen en el limo de los pantanos o los ratones en el granero. Véase *Summa contra gentes*, IV, c. 10, párr. 3.

116. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 545 (WR, p. 89s).

hombre se convierte en su propio creador, no es inteligible sino desde la concepción marxiana del hombre como ser genérico. En efecto, ¿quién es ese hombre, del que se afirma que «produce» al hombre? No se trata de los dos individuos responsables de la generación. En ellos y por ellos actúa «otro», del que se dice que «se reproduce» a sí mismo y que permanece siendo siempre el «sujeto». Ese «otro» que, sobrevolando los individuos, obtiene realidad permanente, es la esencia genérica del hombre, la especie humana[117].

Pero entonces surge la objeción. Esta teoría de la reproducción de la especie, ¿no será, de modo similar a lo que ocurría en el caso de la muerte, un intento de escapar al verdadero problema? Marx no rehúsa atender a la objeción, pero se esfuerza por neutralizarla. «Sin embargo, tú me responderás: te concedo este movimiento circular; pero por tu parte, concédeme la regresión que me impele cada vez más lejos, hasta llegar a preguntarme: ¿quién engendró al primer hombre y a la naturaleza en general? Sólo puedo darte esta respuesta: tu pregunta es sólo producto de la abstracción. Pregúntate cómo llegas a plantearte esta pregunta, si tu cuestión no proviene acaso de un punto de vista que me impide responderte, porque es absurdo; pregúntate si esta *regresión* en cuanto tal existe para un *pensamiento racional.* Cuando te planteas la cuestión de la creación de la naturaleza y del hombre, haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Te los planteas *como si no existiesen* y, sin embargo, pretendes que yo te los demuestre como *existentes.* Y ahora fíjate en lo que te digo: renuncia a tu abstracción y con ello renunciarás a tu pregunta»[118].

Importa distinguir en este pasaje dos partes bien diferenciadas. Marx critica primero la idea de un proceso ascendente o regresivo que condujera, en el interior mismo de la serie de las generaciones, a un comienzo absoluto, es decir, a un primer hombre. Tal proceso, afirma Marx, carece de sentido para un pensamiento racional. Hay que reconocer que en este punto le asiste una parte de razón. Desde el punto de vista racional no es imposible que el hombre sea engendrado por el hombre en una línea infinita. La idea de un comienzo temporal del mundo no puede ser demostrada apodícticamente por la razón, sino que proviene de la revelación bíblica[119].

117. Cf. P.D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Paris 1970. Además de una breve introducción biográfico-histórica, el libro ofrece una buena presentación de los grandes temas del pensamiento marxiano (el humanismo ateo, el materialismo histórico, la concepción dialéctica de la historia) y una introducción crítica a *El Capital.*

118. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 545 (WR, p. 90).

119. Es una doctrina común de la teología cristiana desde fines de la edad media. Entre la tesis «averroísta» de la eternidad del mundo y la contemporánea tesis «agustiniana» de la imposibilidad de un mundo que fuera a la vez creado y eterno, Tomás de Aquino adoptó como *via media* la tesis de la *posibilidad meramente racional* de un mundo creado por Dios *ab aeterno* (cf. *S.Th.*, I. q. 46). Por ello en la tradición tomista

En la segunda parte de la argumentación, Marx hace el gesto de acercarse al auténtico problema, la pregunta por el origen radical del hombre y la naturaleza, pero es sólo para negarla como pregunta. Preguntarse por la creación del mundo y del hombre, es cerrar los ojos al hecho evidente de su existencia. Tal pregunta se anula a sí misma, ya que por el hecho mismo de formularla se reconoce la existencia del hombre y de la naturaleza. Marx parece querer decir: el hombre y la naturaleza están ahí y eso basta. Pero, al desechar esta pretendida abstracción, Marx lleva a cabo, tenga o no conciencia de ello, una opción injustificada, puesto que atribuye a lo existente una autosuficiencia que no tiene. En el fondo, Marx no ha hecho sino volver al mismo punto del que había partido: al hecho, supuesto y nunca demostrado, de que el hombre y la naturaleza existen por sí mismos. Marx actúa como metafísico en su rechazo de la metafísica.

Una vez «refutada» la teoría de la creación, Marx vuelve sobre sus propios pasos y se dirige a su verdadero interlocutor: el futuro hombre socialista. Para él todos estos razonamientos teóricos carecen de interés. Él tiene en la mano, en su misma experiencia cotidiana, «la prueba irrefutable de su alumbramiento por sí mismo, del proceso de su propio nacimiento»[120]. Para él, para quien la *esencialidad (Wesenhaftigkeit)* del hombre y de la naturaleza se han hecho prácticamente sensibles y visibles, «la cuestión relativa a un ser extranjero, situado por encima de la naturaleza y del hombre, cuestión que incluye el reconocimiento de la *inesencialidad (Unwesenlichkeit)* de la naturaleza y del hombre deviene prácticamente imposible»[121]. En nombre de la concepción socialista del hombre, Marx proclama la imposibilidad práctica del problema de Dios. La eliminación del Creador no proviene ya de una visión del espíritu; proviene de la praxis socialista que se confunde con la esencialidad efectiva del hombre y de la naturaleza[122].

En suma, el marxismo se ha convertido definitivamente en un humanismo postateo, un humanismo que ya no necesita de la negación teórica de Dios, puesto que tiene su centro en la afirmación de la plena esencialidad del hombre. «El ateísmo en tanto que negación de la inesencialidad (del hombre) no tiene ya ningún sentido, puesto que el ateísmo es una

las pruebas de Dios no utilizan el artificio de remontarse en el tiempo, anillo tras anillo, en la serie de las generaciones, por la sencilla razón de que toda esta línea continúa siendo *horizontal.* Lo que hacen es remontarse en la dirección *vertical* y preguntarse no por el *primer anillo*, sino por la *razón de ser* de toda la cadena. Véase sobre el tema P.D. Dognin, *Initiation à K. M.*, p. 112. Cf. también G.M.M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Paris 1959, p. 352, una obra clásica en su género. Para un cotejo entre la postura de Marx y la de Tomás de Aquino cf. E. Colomer, *La crítica marxista de la idea de creación y santo Tomás de Aquino*, en: *Studi tomistici*, vol. XIII, Ciudad del Vaticano 1981, p. 60-72.

120. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 546 (WR, p. 90).

121. Ibid.

122. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 261.

negación de Dios y con esta negación plantea la existencia del hombre. El socialismo, en tanto que socialismo, ya no tiene necesidad de tal mediación; tiene su punto de partida en la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza de ser la *esencia (als des Wesens)*. El socialismo es la autoconciencia positiva del hombre, no mediatizada ya por la supresión de la religión, al igual como la vida real es la realidad positiva del hombre, no mediatizada por la supresión de la propiedad privada»[123]. Marx acaba de esbozar una historia dialéctica de las relaciones entre el hombre y Dios. «El teísmo, que implica el reconocimiento de la no esencialidad del hombre, es sucedido por el ateísmo, que es la negación de esta no esencialidad. Y el socialismo, término de la evolución, al suprimir la negación atea, afirma la plena esencialidad del hombre»[124]. Esta última y definitiva *Aufhebung* suprime el mismo problema de Dios. El ateísmo no es ya una doctrina, sino un *hecho*.

c) *El reduccionismo socioeconómico y la teoría del reflejo*

A partir de 1845 el pensamiento de Marx inicia un significativo viraje. Una serie de análisis, cada vez más austeros y, por supuesto, menos «humanistas», de la base material de la existencia y, posteriormente, de las grandes leyes económicas, van substituyendo paulatinamente la temática antropológica que había acaparado, sobre todo en los *Manuscritos*, el interés del joven Marx. El vocabulario marxiano se desembaraza de la terminología humanista heredada de Feuerbach. La filosofía parece ceder el puesto a la economía política[125]. ¿Qué incidencia tiene esta evolución en el plano de

123. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 546 (WR, p. 90).

124. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 262.

125. Esta evolución ha dado lugar a una curiosa inversión de perspectivas críticas. Mientras, durante años, se había exaltado al Marx juvenil, filósofo y humanista, después se tendió a exaltar al Marx maduro, científico y economista. Así, según la conocida tesis de L. Althusser, *Pour Marx*, París 1965, más que un filósofo el autor de *El Capital* habría sido un hombre de ciencia, un simple y puro economista. Para Althusser la juventud de Marx «no pertenece al marxismo, a menos de entender que, como todo fenómeno histórico, la evolución de este joven burgués alemán puede ser explicada por la aplicación de los principios del materialismo histórico» (p. 81). Llevado de su idea fija de reconstruir un Marx puramente científico, Althusser llega a la situación paradójica de tener que excluir del auténtico pensamiento de Marx una buena parte de Marx mismo. La tesis de Althusser de los dos Marx, el joven y el maduro, todavía filósofo el primero y mero científico de la economía y de la historia social el segundo, y la profesión de fe que a ella subyacía: no hay más que un solo Marx verdadero y yo, Althusser, soy su profeta, provocó por reacción el restablecimiento de la unidad profunda del pensamiento marxiano. Abrió el surco, con una obra notable, M. Henry, *Marx. I: Une philosophie de la realité; II: Une philosophie de l'économie*, París 1976. Lo profundizó después con otro importante estudio G. Haarscher, *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de la jeunesse à l'oeuvre de la maturité*, Bruselas 1980. Si Henry interpretó a Marx como filósofo de la praxis, Haarscher saca a la luz la ontología subyacente a esta praxis. La «ruptura metodológica» de 1845-1846, propugnada por Althusser, queda profundamente relativizada. Debajo del nuevo discurso político-científico subyace la antigua ontología. Están también por la continuidad temática de Marx por motivos básicamente antropológicos P. Bigo, *Marxismo y humanismo*, Madrid 1966; E. Fromm, *El concepto del hombre en Marx*, México 1962; A. Schaff, *Marxismo e individuo humano*, México 1967.

la problemática religiosa? De acuerdo con los resultados de la etapa anterior, Marx no aborda en adelante la crítica de la religión de manera directa. Pero sería ingenuo pensar que ha cedido un ápice en su rechazo global de la religión como una forma de conciencia radicalmente falsa. Marx no renuncia a sus anteriores puntos de vista sobre la religión, aunque el nuevo punto de vista socioeconómico les confiera una nueva luz y otra profundidad. En general puede decirse que Marx sitúa ahora la religión dentro de su teoría global de la *génesis de las ideologías*. La ideología religiosa, aunque sea considerada como la ideología por excelencia, no se diferencia en su génesis de las demás. Como superestructura ideológica encuentra su suelo nutricio en la infraestructura económica, es decir, en el juego de las fuerzas de producción. La economía explica la teología. Ya no se trata de problemas religiosos en sí mismos. Únicamente el teólogo puede seguir creyendo que se trata de la religión en cuanto religión. Pero, en realidad, la verdadera naturaleza del hecho religioso sólo se plantea «al hombre profano, puesto que hay que buscarla no en la teoría religiosa, sino en la praxis industrial y comercial»[126]. Para expresar esa raíz escondida del hecho religioso, Marx acude a la *teoría del reflejo*. La religión no tiene entidad en sí misma. Es sólo el reflejo fantástico de una determinada situación socioeconómica.

Marx desarrolla por vez primera estas ideas en *La ideología alemana* (1845-1846). La crítica de Stirner a Feuerbach le ha hecho caer en la cuenta del peligro de ideología que acechaba incluso a las posturas más radicales de la izquierda hegeliana. De hecho, «sucedió todo lo contrario de lo que dice Feuerbach: ni Dios ni sus predicados han sido nunca lo más importante para la gente...; esto mismo no es más que una ilusión religiosa de la teoría alemana»[127]. Marx llega a la conclusión de que, si bien la crítica religiosa de Feuerbach ha abierto el camino a una visión materialista del mundo, ahora ha llegado el momento de «saltársela, para entregarse como hombre corriente al estudio de la realidad»[128].

El nuevo punto de vista lleva consigo dos importantes consecuencias. En primer lugar, el énfasis puesto hasta ahora por Marx en la crítica de la religión se pone en adelante en la crítica de las ideologías. Ahora bien, entre todas las ideologías combatidas por él se lleva la palma el cristianismo. De hecho, es en esta etapa cuando surgen de su pluma las más severas tomas de posición respecto de la religión cristiana. Marx ve en ella la expresión más plena de las religiones y filosofías para las que existe un mundo «otro» que este mundo. Entre todas las religiones positivas el

126. *Die heilige Familie* (*Werke*, vol. II), p. 116 (WR, p. 176).

127. *Die deutsche Ideologie* (*Werke*, vol. III), p. 216 (WR, p. 271).

128. Ibíd., p. 217 (WR, p. 273).

cristianismo es la que tiene un parentesco más real con la filosofía platónica, hasta el punto de que hay que considerarlo como la filosofía de la trascendencia por excelencia. En *La cuestión judía* Marx había presentado ya al cristianismo como la religión acabada y por ello como la religión que consume teóricamente la autoalienación humana. Ahora quiere poner al desnudo las consecuencias concretas de esta alienación. La fe cristiana nos hace extraños a nosotros mismos. Si pretende liberarnos de las apetencias de la naturaleza, apunta Marx en *La ideología alemana*, es porque «considera nuestra naturaleza como algo que no nos pertenece»[129]. Inspirándose en Fleur de Marie, personaje de una novela social de Eugène Sue, *Les mystères de Paris*, muy en boga por entonces en los círculos reformistas alemanes, Marx estigmatiza en *La sagrada Familia* (1845) las tendencias *contra naturam* del cristianismo. La desgraciada joven se convierte a sus ojos en un ejemplo aleccionador de «la hipocresía religiosa que considera como extraño al hombre todo lo que es humano y como propio del hombre todo lo que es inhumano»[130]. Ella debe a la acción concertada de sus pretendidos redentores, un virtuoso burgués, una mujer desgraciada e hipocondríaca y un cura melifluo e hipócrita «el haber cambiado la conciencia humana y, por consiguiente, soportable de la degradación por la conciencia cristiana y, por consiguiente, insoportable de un infinito reproche»[131]. La salvación cristiana se desemboza no sólo como un consuelo ilusorio, sino también como un proceso de autodestrucción.

Si en el plano individual el cristianismo conduce a las más abyecta degradación de conciencia y, en definitiva, al autoaniquilamiento, en el plano social constituye la expresión más peligrosa y sutil del lenguaje de la servidumbre. He aquí lo que Marx piensa de los «principios sociales» del cristianismo, en cuya aplicación un consejero consistorial del gobierno prusiano había visto la solución a los problemas de la época y, a la vez, el mejor antídoto frente al naciente comunismo. «Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud en la antigüedad, glorificaron a la servidumbre en la edad media y también saben, cuando es necesario, defender la opresión del proletariado, aun cuando, al hacerlo, pongan cara de lástima. Los principios sociales del cristianismo predican la necesidad de una clase dominante y de una clase oprimida y lo único que tienen para esta última es el piadoso deseo de que la otra se muestre caritativa. Los principios sociales del cristianismo remiten al cielo la corrección de todas las infamias... y justifican por lo mismo su existencia continuada en la tierra. Los principios sociales del cristianismo predican la cobardía, el

129. Ibid., p. 237 (WR, p. 295).
130. *Die heilige Familie*, p. 184 (WR, p. 238s).
131. Ibid. (WR, p. 239).

desprecio de sí mismo, el envilecimiento, la sumisión, el desaliento, en una palabra, todas las cualidades de la canalla»[132].

En segundo lugar, mas que criticar directamente la religión, Marx tiende ahora a utilizar los resultados de su anterior crítica religiosa como modelo o paradigma de su nueva crítica socioeconómica. Esta tendencia, presente ya en los *Manuscritos* se afianzará progresivamente. Así en unos apuntes del año 1844, *Sobre los «Elementos de economía política» de Mill*, Marx compara el papel mediador de Jesucristo en la religión cristiana con el del dinero en la sociedad capitalista. En uno y otro caso el elemento mediador se convierte en un factor de alienación. «Cristo representa primitivamente: 1) los hombres ante Dios; 2) Dios para los hombres; 3) los hombres para el hombre. Así, por definición, el dinero representa primitivamente: 1) la propiedad privada para la propiedad privada; 2) la sociedad para la propiedad privada; 3) la propiedad privada para la sociedad. Pero Cristo es el Dios exteriorizado y el hombre exteriorizado. Dios sólo tiene valor en tanto que representa a Cristo, del mismo modo que el hombre sólo tiene valor en tanto que representa a Cristo. Lo mismo ocurre con el dinero»[133]. Es decir, así como en el cristianismo el hombre sólo tiene valor en la medida en que «representa» a Cristo, así también en la sociedad capitalista el hombre y los productos de su actividad sólo tienen valor en la medida en que «representan» el dinero. La realidad, sin embargo, es muy distinta. Es el dinero el que recibe todo su valor de la actividad material del hombre, del mismo modo como Cristo lo recibe de su actividad espiritual. El hombre, pues, se aliena y se empobrece en la medida en que da vida y enriquece a un «mediador» exterior a él.

La misma comparación vuelve con matices nuevos en el borrador de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1858). Marx observa que «la riqueza en cuanto tal, es decir, la riqueza burguesa, siempre es expresada a la máxima potencia en el valor de cambio, donde está puesta como *mediadora*, como la mediación entre los extremos de valor de cambio y valor de uso»[134]. En otras palabras, la riqueza se representa tanto más clara y ampliamente, cuanto más se aleja de la producción directa y se erige en intermediaria entre otras determinaciones económicas. En último término, el dinero de medio pasa a ser fin y es puesto como forma superior, como capital, frente a la forma interior, que es el trabajo. Lo más importante deviene lo menos importante y viceversa. El modelo de esta situación absurda se encuentra de nuevo en el mundo de la religión. «Así,

132. *Der Kommunismus des «Rheinischen Beobachters»* (*Werke*, vol. IV), p. 200.
133. *Auszüge aus James Mills Buch «Éléments d'économie politique»* (*Werke*, Ergängzungsband Erster Teil), p. 446.
134. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Moscú 1939-1941, p. 237.

en la esfera religiosa, Cristo, de mediador entre Dios y los hombres –mero instrumento de circulación entre ambos–, se convierte en su unidad, en Hombre-Dios, y deviene, como tal, más importante que Dios; los santos, más importantes que Cristo; los curas, más importantes que los santos»[135]. Teológicamente, la comparación es tan burda que no merece la pena criticarla. Su sentido, sin embargo, es diáfano: el mediador se engrandece siempre a costa de los extremos mediados.

Observaciones similares se encuentran también en *El Capital* (1863-1866). Véase, por ejemplo, ese breve, pero significativo paralelo entre la alienación religiosa y la socioeconómica. «El trabajador sólo existe como medio de aumentar riquezas ajenas. En la religión, el hombre está dominado por los dioses que él mismo creó. En el capitalismo, por el producto de su propia mano»[136]. O esa versión sarcástica del papel que corresponde al mediador en las diversas esferas de la vida. «Se observará que en todas las esferas de la vida social, la parte del león pertenece regularmente al intermediario. Por ejemplo, en el terreno económico, la nata de los negocios es de los banqueros, financieros, negociantes, mercaderes, etc.; en materia civil, el abogado despluma a las partes sin que se quejen; en política, el representante está por encima de su representado, el ministro sobre el soberano; en religión, el mediador eclipsa a Dios, para ser, a su vez, suplantado por los sacerdotes, intermediarios obligados entre el Buen Pastor y sus ovejas»[137].

Pero aparte de estas y otras breves alusiones, la aportación más importante de *El Capital* al campo de la crítica religiosa se encuentra en el desarrollo de la teoría del reflejo. Como los otros productos del espíritu, el mundo religioso no es más que un reflejo del mundo real. Y este reflejo toma una u otra forma, según sea la forma concreta que toman en el mundo real las relaciones de producción. Así, por ejemplo, en los sistemas de producción de la antigua Asia y de otros países primitivos, donde la transformación del producto en mercancía y, por consiguiente, la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña todavía un papel secundario, la religión toma la forma de los viejos «cultos de la naturaleza» o de las «religiones nacionales». En cambio, «para una sociedad basada en la producción de mercancías, en la cual los productores en general entran en relaciones sociales recíprocas, al tratar a sus productos como mercancías y valores..., el cristianismo, con su culto del hombre abstracto –especialmente en sus modalidades burguesas, protestantismo y

135. Ibid.
136. *Das Kapital*, I/1, c. 23 (*Werke*, vol. XXIII), p. 649. (PS, vol. III, p. 771).
137. Ibid., c. 24, nota 229, p. 772s (PS, p. 931s).

deísmo–, es la forma más adecuada de religión»[138]. Marx no es el único en relacionar el cristianismo, sobre todo en sus formas protestantes, con la moderna burguesía. Lo hizo también Max Weber. Pero el sentido de esta relación es diversa en ambos autores. Weber explica el nacimiento de la burguesía desde el talante peculiar del protestantismo. Marx, en cambio, sigue el camino inverso. A un mundo unificado por la economía mercantil corresponde también una religión universal, el cristianismo. Una religión, por otra parte, que con su culto del hombre abstracto, es decir, de la persona encerrada en su conciencia, recoge y sublima el feroz individualismo de la sociedad burguesa.

Sea como fuere, Marx está convencido de que la religión «refleja» siempre de un modo u otro las limitaciones y contradicciones del mundo real, en el que nace. Ya en su tesis doctoral, ironizando sobre las pruebas de Dios, había escrito: «Porque la naturaleza está mal organizada, Dios existe.» Este razonamiento es traspuesto ahora del plano filosófico al socioeconómico. La religión existe, porque el hombre no controla todavía racionalmente sus propias condiciones sociales de existencia. «El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre, cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza... La forma del proceso social de la vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, se despojará sólo de su halo místico, cuando este proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional»[139].

En el fondo, Marx permanece fiel a su intuición original. El mundo religioso carece de consistencia real. Es sólo el reflejo fantasmagórico de algo por desgracia mucho más concreto, aunque por ahora sea tan absurdo como su reflejo religioso: el mundo de los hombres. Este reflejo se origina siempre y cuando las relaciones naturales y sociales en que vive el hombre se revelan opacas, ininteligibles. Por ello mismo, la supresión de la religión no puede alcanzarse por real decreto, ni tampoco por una discusión teórica que oponga a la tesis religiosa la tesis atea, sino de un modo mucho más simple y eficaz: cambiando el mundo de los hombres, haciendo que sus condiciones prácticas de vida sean transparentes y racionales. Hasta tanto que esto no suceda, hay lugar para una crítica «científica» de la religión. Pero ésta no podrá ya consistir, como sucedía en Feuerbach, en buscar detrás del reflejo religioso su base real, sino, al contrario, en partir del análisis de la base real y buscarle el correspondiente reflejo religioso. En

138. Ibid., c. 1, p. 93 (PS, vol. I, p. 96).
139. Ibid., p. 94 (PS, p. 97).

definitiva, la historia de la religión es una historia meramente humana. Ahora bien, «como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no. La tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción en su vida y, por lo tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan. Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terreno de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partir de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es sin embargo, el único que puede considerarse como el método materialista y, por tanto, científico»[140].

Concluido el análisis de la crítica marxiana de la religión en su génesis y en sus líneas básicas de desarrollo, ha llegado el momento de apuntar algunas conclusiones de carácter general. Ante todo, se impone una constatación. Marx ha cambiado ostensiblemente en la manera de fundamentar su postura irreligiosa, pero no ha cambiado de postura. Su pensamiento es ateo de cabo a rabo. El ateísmo o, mejor, el antiteísmo teórico inicial se convierte, andando el tiempo, en un humanismo postateo que «supera» dialécticamente la negación teórica de Dios en la afirmación práctica de la esencialidad o autosuficiencia del hombre, un ateísmo de hecho, refractario a toda trascendencia, que coincide con un opaco humanismo naturalista, para desembocar finalmente en un reduccionismo economicista, tanto más simplista cuanto más explícito, que niega toda entidad al hecho religioso y lo convierte en mero reflejo de la alienación socioeconómica.

En el fondo, el ateísmo marxiano coincide con un humanismo radical que postula para el hombre una inmanencia social íntegra. Marx hizo suyo desde el comienzo el supuesto de Feuerbach, según el cual Dios no es más que una proyección ilusoria del hombre, pero se impuso la tarea de buscar sus raíces en la realidad socioeconómica. Hay, pues, en Marx un análisis de los componentes socioeconómicos del hecho religioso que no se encuentra en Feuerbach. Pero su reivindicación humanista no es menos radical que la de aquél: no es a Dios, sino al hombre a quien corresponde la condición de ser supremo. Esta célebre afirmación está preñada de problemas. ¿Cómo absolutizar a un ser contingente? Al margen de que no está claro quién es ese hombre al que Marx, a su manera, diviniza. Más que del individuo se trata seguramente de la especie, o si se quiere, de la humanidad. «En el lugar de Dios y de la perfección divina se ha instaurado la sociedad

140. Ibid., I/4, c. 13, nota 89, p. 393 (PS, vol. II, p. 453).

humana de hombres sociales»[141]. Una sociedad que no debe su existencia a ningún creador, ni necesita de ningún mediador, sino que tiene en sus manos los instrumentos sociales de su propia autoposición y de su automediación histórica. Por ello en la sociedad comunista realizada no hay lugar siquiera para plantearse el problema de Dios, puesto que la plena realización histórica de la inmanencia humana lo ha hecho superfluo. El ateísmo práctico suprime y confirma el ateísmo teórico.

El último Marx dejó de lado estos motivos humanistas, pero mantuvo su intención profunda. Su análisis crítico de la sociedad capitalista ofrece en negativo el modelo de sociedad al que Marx aspira. Se trata de una sociedad en la que el hombre y no el intercambio de mercancías será el valor supremo. Una libre asociación de hombres libres, en la que el individuo se realizará en plenitud a través de su inserción en la trama de relaciones sociales que lo constituyen como ser social. Esta sociedad, precisamente porque será plenamente racional, no segregará ya necesariamente la religión, como sucede en la actual irracional sociedad capitalista. El «reflejo» religioso dejará, en consecuencia, de existir. Y se habrá realizado en la práctica, en forma «científica» y rigurosa, aquella inmanencia social íntegra que constituía el meollo del pensamiento humanista de Marx.

No hay, pues, lugar a duda de que en el pensamiento de Marx el advenimiento de la sociedad comunista implica la abolición de la religión. Pero ¿el hombre «marxista» es también irreligioso y ateo? La cuestión ofrece cierta dificultad. Marx no ha convertido nunca la religión en objeto central de sus reflexiones. Su crítica presenta, además, elementos adventicios, tributarios de una época ya pasada. Con todo, si hemos de atenernos al pensamiento personal de Marx, la respuesta ha de ser afirmativa. La crítica de la religión es para él el comienzo y el paradigma de toda crítica. La religión es en sí misma y en todas sus manifestaciones el producto de un mundo enfermizo e irracional. Por ello Marx le atribuye un estatuto peculiar entre las restantes ideologías. Mientras reconoce una utilidad siquiera provisoria no ya sólo al arte, sino también a la filosofía e incluso al derecho, niega en cambio toda validez al conocimiento religioso. La religión es ilusión de parte a parte, más aún, ilusión dañina. Por ello Marx no se contenta con predecir su quiebra. Exige también la laicización de la conciencia individual. Ahora bien, Marx es en todo ello plenamente coherente consigo mismo. Su concepción del hombre no puede coexistir con la concepción religiosa. Si el sentido de la existencia se realiza en la inmanencia, cualquier tipo de trascendencia está de sobra[142]. Ahí está el

141. I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Munich 1967, p. 212.
142. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 435s.

punto clave del debate entre marxismo y cristianismo. El quicio de la cuestión no radica tanto en la cuestión de Dios –ésta adquiere paulatinamente en Marx una importancia secundaria–, cuanto en la cuestión del hombre. Se trata en el fondo de la oposición entre dos antropologías o, si se prefiere, entre dos «humanismos»: el humanismo marxista de la inmanencia y el cristiano de la trascendencia. Ahora bien, la concepción marxiana del hombre –y esto vale también del último Marx– porque se encierra en la inmanencia, se cierra a la trascendencia, con todo lo que ésta implica: apertura radical del hombre a Dios y a aquel estado de plenitud escatológica que el cristianismo denomina «vida eterna». Cualquier intento de soslayar esta cuestión, no hace sino obscurecer el debate.

Se ha señalado repetidamente la extraña persistencia en el seno de un pensamiento tan secular, como el de Marx, de resabios y motivos religiosos[143]. Dios es negado por Marx en su trascendencia, pero es mantenido como modelo inmanente de autorrealización humana. La crítica marxiana de la religión mantiene así el ideal religioso en el mismo acto de negarlo. Se niega a Dios como sujeto real, pero se conserva como predicado ideal, como modelo de un estado todavía inédito, de perfección y plenitud humanas. Sucede como si el ateo Marx fuera una especie de creyente *malgré lui*. ¿Dónde encontrar la raíz oculta de esta paradoja? R. Comstock ha mostrado convincentemente que esta persistencia de elementos religiosos en el pensamiento secular de Marx se debe al influjo de Feuerbach.

Marx heredó de Feuerbach el concepto de alienación religiosa y el método transformativo, es decir, la dialéctica de inversión y substitución por la que se transfieren a su sujeto real, el hombre, los antiguos predicados absolutos que la teología y el idealismo especulativo de Hegel atribuían a Dios. De hecho, la alienación religiosa, tal como la entiende Feuerbach, le sirve a Marx de modelo conceptual para delimitar su propio concepto de alienación en el ámbito político y socioeconómico. La alienación religiosa ejerce así en el orden conceptual la función de «principal analogado» respecto de aquellas otras alienaciones que son, sin embargo, en el orden real su base o fundamento. Es comprensible entonces que, sobre la base de esta analogía, el método transformativo que en Feuerbach servía para superar la alienación religiosa sea utilizado por Marx para superar las alienaciones política y socioeconómica. El Estado no es el sujeto de la sociedad civil, sino, al contrario, la sociedad civil el sujeto del Estado. El dinero no hace al hombre, sino que es el hombre quien hace al dinero y así hasta la saciedad. Hay que devolver al hombre lo que es suyo en vez de

143. Véase N. Berdiaeff, *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid 1936, p. 113ss; K. Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid 1956, p. 65ss; H. Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, Hamburgo 1965, p. 77ss.

ponerlo a cuenta de entidades abstractas como el Estado o el dinero. El joven Marx no parece cansarse nunca de jugar a ese peculiar juego dialéctico. El método de Feuerbach se convierte en sus manos en un instrumento muy eficaz para los objetivos transformadores que él se propone en el ámbito de su crítica sociopolítica. Sucede, empero, que aplicado a la crítica de la religión participa de la ambigüedad que tenía en su autor. En efecto, Feuerbach ha cambiado las relaciones internas existentes dentro de la gramática del sistema (los sujetos se tornan predicados y los predicados sujetos), pero el contenido ideal de los predicados permanece intacto. En otras palabras, los valores de perfección, amor, sabiduría, justicia, etc. permanecen como «ideales» a los que aspira el hombre real. Se ha criticado la religión, pero esta crítica continúa siendo «religiosa»[144].

Aleccionado por los sarcasmos de Stirner quien, como es sabido le motejó, lo mismo que a Feuerbach, de «ateo piadoso», Marx cayó en la cuenta, hacia 1845, de los resabios idealistas de esta postura. De ahí su empeño en distanciarse de Feuerbach y su abandono de muchos motivos humanistas. Pero ya no volvió sobre los fundamentos de su anterior crítica de la religión. En vez de revisarla profundamente a la luz de sus nuevos planteamientos, continuó aplicándola sin criticarla, mientras avanzaba en la elaboración de sus posiciones de la madurez. Así se explica que el pensamiento de Marx mantenga motivos religiosos, pese a su afirmación explícita de lo contrario. Como heredero de Hegel y Feuerbach, Marx no puede negar a Dios sin atribuir de algún modo, aunque sea en forma larvada, sus predicados absolutos a aquel ser que constituye, en su opinión, la realidad esencial: el hombre social en sus relaciones transformadoras con la naturaleza. El pensamiento de Marx, ateo y secular, se convierte así, de modo similar a lo que sucedió en Feuerbach, pero con un nuevo matiz práctico y futurista que no se encontraba en aquél, en la tierra de nacimiento de un nuevo mito: la utopía del hombre total.

¿Qué valor hay que atribuir en concreto a la crítica marxiana de la religión? Es claro que no va más allá de sus propios supuestos. Marx piensa haber encontrado un fundamento a la «sospecha» de Feuerbach, al poner al descubierto las raíces socioeconómicas del hecho religioso. Pero esta fundamentación no va más allá del supuesto del que se ha partido. La sospecha feuerbachiana, según la cual Dios no es más que una proyección ilusoria del hombre, es interpretada socioeconómicamente. Pero la sospecha permanece sospecha. El supuesto permanece supuesto. ¿Qué se sigue, en efecto, de la explicación marxiana? Que los factores socioeconómicos influyen en la elaboración de las concepciones religiosas. Pero con ello no

144. Cf. C.R. Comstock, *The marxist critique of religion*, p. 329ss.

se ha dicho todavía nada definitivo sobre su verdad o falsedad. Aunque se pudiera mostrar –y es lo más que se puede– que la imagen de Dios de la sociedad antigua, feudal o burguesa tiene rasgos antiguos, feudales o burgueses, no se ha demostrado que Dios mismo sea *sólo* una proyección ilusoria del hombre[145]. El problema de la verdad de la religión permanece intacto. De hecho, se puede perfectamente admitir el influjo oculto de los factores socioeconómicos en la manera concreta de representarse a Dios o de vivir el hecho religioso y mantener, sin embargo, la especificidad y la legitimidad de este hecho. Todo depende, en el fondo, de la concepción del hombre que en cada caso se pone en juego. Ahora bien, la crítica marxiana de la religión presupone una concepción inmanentista y, por lo mismo, irreligiosa del hombre. Y esta concepción implica, a su vez, una mutilación del hombre real, el desconocimiento de una porción importante del ser humano, de sus tendencias y aspiraciones más profundas, que en Marx no parecen contar para nada.

Posteriormente, como hemos visto, Marx situó la crítica de la religión en el contexto global de su crítica de las ideologías. El resultado es el mismo. La conciencia religiosa está aquejada de irrealidad: es mero «reflejo» ideal de la realidad socioeconómica subyacente. En vez de examinar el origen de la conciencia religiosa, su naturaleza y finalidad, Marx se limita a condenarla en bloque como conciencia ideológica. La teoría marxiana de la ideología religiosa es, pues, tributaria, una vez más, de sus propios postulados teóricos. «Con todo, es preciso reconocerle a Marx el mérito de haber llamado la atención sobre la infraestructura económica y social del hecho religioso. Con su denuncia de la alianza de la religión con las fuerzas de reacción o de opresión contribuyó, involuntariamente sin duda, al despertar de la conciencia cristiana»[146].

¿Qué pensar de las predicciones marxianas sobre el futuro sin futuro de la religión? Se trata obviamente de una *extrapolación* infundada. Marx juega argumentalmente «con una praxis que todavía no existe; el lugar de un verdadero argumento está ocupado por un pronóstico; tampoco, pues, en este caso, puede hablarse de una verificabilidad concreta de la teoría. La verdad de la sociedad futura está todavía por nacer, tiene que ser producida por el proceso histórico-social. Hasta que esto no suceda no puede saberse si la religión es estructuralmente eso que Marx dice de ella»[147]. También aquí todo depende de nuevo de la previa concepción del hombre. Por ello una visión realista del ser humano induce más bien a pensar lo contrario de lo que Marx piensa. Porque parece incuestionable que incluso en esta

145. H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 341s.
146. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 349.
147. W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona 1972, p. 312.

futura sociedad en la que Marx sueña, por muy perfecta y feliz que se la suponga, quedarán por resolver las cuestiones humanas acerca del sentido de la vida y de la muerte. Resulta, pues, muy difícil de creer que en tal sociedad hayan perdido radicalmente su sentido las viejas cuestiones religiosas.

En el fondo, si se piensa bien, la argumentación marxiana se mueve en círculo. Su verdadero quicio se encuentra en la *reducción sociológica* del hecho religioso. Si se admite esta reducción todo va sobre ruedas. Pero basta con ponerla en duda para que el razonamiento se encalle. La religión es para Marx el lenguaje del hombre sociológicamente alienado. Con su existencia hace patente que no existe todavía una praxis exenta de alienación. Es indicio de una carencia y por ello está destinada a desaparecer una vez que se haya instaurado una praxis que colme aquella carencia. La crítica teórica se confirma por la contraprueba práctica. Pero esta verificación experimental viene solamente postulada: supone que el hecho religioso concreto responde a su modelo teórico. «En otras palabras, Marx enuncia tal definición del hecho religioso que la revolución comunista lo suprime radicalmente. Esta petición de principio es algo característico del idealismo. El razonamiento de Marx es perfectamente lógico, a condición de que se admitan las premisas. Pero basta con rechazar la reducción sociológica del hecho religioso, para quitar todo valor probatorio a la verificación práctica, del mismo modo que basta con poner en duda esta verificación para arruinar el análisis teórico»[148]. La argumentación funciona bajo una sola condición, que la postura religiosa o espiritual de un hombre dependa absolutamente de las estructuras socioeconómicas en las que se mueve. Pero esta condición se convierte también en su talón de Aquiles: basta negarla o ponerla en duda para que la argumentación se quiebre.

Si es lícito argumentar *ad hominem*, el propio Marx constituye un ejemplo de la endeblez de su postura. Si Dios y la religión son la expresión inevitable de un mundo alienado ¿cómo se explica que un individuo como Karl Marx, que vivió, por confesión propia, en este mundo haya podido profesar el ateísmo? ¿No será porque, pese a todos los condicionamientos socioeconómicos el individuo es capaz de trascender las estructuras de todo tipo, en las que irremediablemente se inserta? Y lo que fue posible a Marx, ¿no lo será también por el mismo derecho, aunque en sentido contrario, al supuestamente feliz ciudadano de la futura sociedad comunista?

148. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 351.

7. La alienación filosófica: crítica de la teoría y descubrimiento de la praxis

Filosofía y religión se parecen en Marx como dos gotas de agua. La filosofía aparece a sus ojos como un sucedáneo de la religión, por mucho que pretenda superarla y, por tanto, como la teoría general de un mundo invertido. De ahí la necesidad de someter la filosofía idealista y postidealista a una crítica parecida a la que se ha llevado a cabo en el ámbito de la religión. Marx dedica expresamente a esta tarea el fragmento de los *Manuscritos* intitulado: *Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía en general* y las dos obras que escribió en colaboración con Engels, *La sagrada Familia* y *La ideología alemana*. Pero la intención profunda de su crítica se revela en un importante pasaje de las *Contribuciones a la filosofía del derecho de Hegel*. Marx recuerda que «los alemanes han *pensado* lo que otras naciones han *hecho*»[149]. Mientras que los franceses hicieron su gran revolución, los filósofos alemanes, de Kant a Hegel, se contentaron con pensarla. La filosofía alemana fue la «conciencia teórica» de Europa. Su relación con la realidad no pasaba de la teoría. Por eso la abstracción y la arrogancia de su pensamiento corrían parejas con la unilateralidad y la pequeñez de la realidad sociopolítica en la que se insertaba. Ahora bien, Marx piensa que ha llegado para la filosofía alemana la hora de tomarse el desquite. Contrariamente a lo que pensó Hegel, la filosofía no reconcilia sin más la realidad con el pensamiento, pero lleva en el pensamiento el germen de una posible reconciliación real. De ahí la peculiar actitud de Marx ante la filosofía. Se trata de una actitud dialéctica que pone la realización de la filosofía en su superación como mera teoría y su transformación en praxis social. Y así a los revolucionarios practicistas que, hastiados de la inoperancia de la filosofía, reclamaban su negación, Marx les dice: no se puede «superar (*aufheben*) la filosofía sin realizarla (*verwirklichen*)»[150]; y, a la vez, a los críticos teóricos, que proclamaban la necesidad de orientar la política desde el pensamiento filosófico, les dice: no se puede «realizar la filosofía sin superarla»[151]. De lo que se trata, en definitiva, es de orientar la filosofía «no hacia sí misma, sino hacia problemas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica»[152]. La praxis: he aquí para Marx el criterio supremo de realización de la filosofía.

149. *Zur Kritik d. heg. Rechtsphilosophie*, p. 385 (WR, p. 9). Anteriormente, p. 383, Marx había escrito: «Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria, en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos históricos» (WR, p. 7s).

150. Ibid., p. 384 (WR, p. 8).

151. Ibid. (WR, p. 9).

152. Ibid., p. 385 (WR, p. 9). Sobre el descubrimiento de la praxis y su lugar en el pensamiento temprano de Marx, véase J.M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona 1975. El autor aplica al joven Marx la teoría de la praxis del Marx maduro para explicar así paso a paso, desde las concretas determinaciones objetivas y necesidades teórico-políticas, la elaboración de dicha teoría. Al hilo de este intento su estudio presenta el desarrollo del pensamiento del joven Marx en una serie de etapas: el Marx burgués de los escritos doctorales y los primeros tanteos periodísticos, el Marx autocrítico de la burguesía de los «Anales franco-alemanes», el Marx que se encamina hacia el comunismo y el materialismo histórico de los *Manuscritos*, *La sagrada Familia* y las *Tesis sobre Feuerbach* y finalmente el Marx comunista de *La ideología alemana*.-Cf. sobre el mismo tema M. Lowy, *Théorie de la révolution dans le jeune Marx*, París 1970.

a) *Crítica de Hegel y de los posthegelianos*

Es en este contexto eminentemente práctico donde se sitúa la crítica de Marx a la filosofía hegeliana y posthegeliana. Digamos a modo de orientación general que Marx empieza criticando a Hegel y a los hegelianos de izquierda desde la inversión materialista llevada a cabo por Feuerbach, para acabar criticando a Feuerbach desde Hegel, es decir, desde una concepción dialéctica de la relación teoría-praxis y hombre-naturaleza. En el pasaje de los *Manuscritos* intitulado *Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía en general*, Marx empieza dirigiendo a Feuerbach un solemne sombrerazo. Entre todos sus compañeros de la izquierda «Feuerbach es el único que tiene una relación seria, crítica con la dialéctica hegeliana»[153]. Su gran aportación consiste en «haber establecido el verdadero materialismo y la verdadera ciencia» y, en consecuencia, en «haber dado la prueba de que la filosofía no es sino la religión traducida en pensamientos y desarrollada con el pensamiento y de que, por lo tanto, ha de ser igualmente considerada como otra forma de existencia de la alienación de la esencia del hombre»[154].

Ahora bien, ¿dónde reside el meollo de esta alienación? La respuesta no ofrece lugar a dudas: en el hecho de que Hegel opera sólo con el hombre como autoconciencia, cuyas formas de alienación son formas de la autoconciencia alienada y no concibe al hombre como un ser natural, es decir, corpóreo, sensorial, cuyos modos de alienación se verifican respecto de objetos reales y sensibles. «Para Hegel la esencia del hombre –el hombre mismo– equivale a la autoconciencia. Toda alienación de la esencia humana no es, pues, sino alienación de la autoconciencia. La alienación de la autoconciencia no es considerada como expresión de la verdadera alienación del ser humano, expresión reflejada en el reino del conocimiento y del pensamiento»[155]. Como escribirá más tarde en *La sagrada Familia*: «Hegel transforma el hombre en el hombre de la autoconciencia, en vez de hacer de la autoconciencia la autoconciencia del hombre, del hombre real y por ende condicionado. Pone el mundo sobre la cabeza (boca abajo) y así puede disolver en la cabeza todas las limitaciones»[156].

153. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 569 (WR, p. 109).

154. Ibíd., p. 569s (WR, p. 109s).

155. Ibíd., p. 575 (WR, p. 115).

156. *Die heilige Familie*, p. 204 (WR, p. 257).

Esta concepción idealista del hombre se refleja irremediablemente en la concepción hegeliana de la historia. Su sujeto no será de nuevo el hombre real, sino los productos de su conciencia. Hegel opera con entidades ideales, con fantasmas y espectros. «El filósofo se toma a sí mismo (esto es, él mismo como forma abstracta del hombre alienado) como cartabón del mundo enajenado. Toda la historia del proceso de alienación y todo el proceso de superación de la alienación no es más que la historia de la producción del pensamiento abstracto, del pensamiento lógico, especulativo»[157].

El proceso de Marx a la filosofía de Hegel, empezado en los *Manuscritos* se extiende a los jóvenes hegelianos en *La sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y sus consortes* (1844). El motivo de la crítica marxiana es básicamente el mismo. Los hegelianos de izquierda se jactan de haber substituido a Dios por la conciencia humana, pero pecan del mismo pecado de espiritualismo o idealismo que su maestro: en vez de operar con el hombre real operan con su conciencia. «El enemigo más peligroso del humanismo real en Alemania es el espiritualismo o idealismo especulativo que suplanta al hombre individual real por la autoconciencia y el espíritu y dice con el Evangelio: el espíritu vivifica, la carne embota»[158]. En el fondo, es la vieja especulación hegeliana reproducida a manera de pacotilla. La inversión de la realidad por la filosofía se ha elevado hasta la comedia.

En *La ideología alemana. Crítica de la reciente filosofía alemana en sus representantes, Feuerbach, Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diversos profetas* (1845-1846) Marx insiste de nuevo en el carácter abstracto, teórico y especulativo del pensamiento crítico de la izquierda hegeliana. Los críticos quieren curar a los hombres, proponiéndoles simplemente cambiar de ideas. Su supuesto es que los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Los críticos se rebelan contra esa tiranía de los pensamientos y quieren cambiar la cabeza de los hombres, cuando de lo que se trata, en realidad, es de revolucionar el mundo existente y de cambiar las cosas.

b) *La ideología y su génesis*

Aquí encuentra su lugar el nuevo punto de vista de Marx sobre la génesis de las ideologías. La crítica de Stirner a Feuerbach le ha hecho caer en la cuenta del peligro de «idealismo» que acechaba incluso a las posturas

157. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 572 (WR, p. 112).
158. *Die heilige Familie*, p. 7 (WR, p. 73).

más radicales de la izquierda hegeliana. Los teóricos de la izquierda no se han desembarazado del estilo de pensamiento de su maestro. Éste hacía andar al hombre patas arriba. La historia del hombre se reducía a la historia de su formas superiores de conciencia. Marx opina, en cambio, que «los productores de ideas, nociones, etc. son hombres, pero hombres reales y activos, tales como están condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y por las relaciones correspondientes a esas fuerzas productivas hasta su forma más remota. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su verdadero proceso vital»[159]. Hay que invertir, pues, el punto de vista hegeliano y situar firmemente el hombre sobre sus pies. «En oposición directa a la filosofía alemana que baja del cielo, aquí hay una ascensión de la tierra al cielo. Esto significa, pues, que no partimos de lo que los hombres dicen, piensan o imaginan..., para llegar a los hombres de carne y hueso. Partimos de los hombres realmente activos y estudiamos el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de sus verdaderos procesos vitales como nacidos de estos procesos vitales. Incluso las nebulosas imágenes del cerebro de los hombres son sólo necesarias sublimaciones de sus procesos vitales, materiales, empíricamente observables, materialmente precondicionados. De tal modo, la moral, la religión, la metafísica y otras formas de la ideología, junto con las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden su aparente independencia. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»[160].

En resumen: todo lo que Hegel denomina el mundo del espíritu, derecho, moral, arte, religión, filosofía, etc., encuentra su raíz en el juego de las relaciones socioeconómicas. La cabeza de los hombres depende del suelo donde se asientan sus pies. El mundo del espíritu, la ideología en sus diversas formas, carece propiamente de entidad. Es sólo el «reflejo» de una determinada situación socioeconómica.

No es preciso subrayar que estamos ante una de las tomas de posición más importantes del Marx teórico. Algún autor marxista ha hablado a este respecto de «segunda revolución copernicana». Kant dio una vuelta de campana al problema del conocimiento, orientado tradicionalmente hacia el objeto, y buscó un nuevo punto de partida en las condiciones *a priori* del sujeto. Dando un paso adelante Marx pondría ahora al descubierto las *condiciones reales o materiales* de todo pensamiento, el condicionamiento total de la razón[161]. La teoría en Marx es expresión de una práctica y, por

159. *Die deutsche Ideologie*, p. 26 (WR, p. 26).
160. Ibid., p. 26s (WR, p. 26).
161. D. Mascolo, *Le communisme*, Paris 1953, p. 207. Sobre este aspecto del pensamiento marxiano véase J.M. Rodríguez Paniagua, *Marx y el problema de la ideología*, Madrid 1972.

consiguiente, en el fondo de toda actitud teórica, por ideal que parezca, se esconde siempre una determinada situación socioeconómica. La economía explica la ideología.

Con su teoría de la génesis de las ideologías Marx tiene el mérito de haber llamado la atención sobre la influencia de la infraestructura socioeconómica en la vida del espíritu, pero no ha definido suficientemente los límites de esta influencia. La ideología emana según él de una situación real dada. La conciencia de los hombres es el reflejo de su vida. En este caso la ideología implica la pasividad de la conciencia, pero no es esencialmente falsa o enfermiza. En otras palabras, ¿de qué criterio se sirve Marx para distinguir ideología de verdad? Si todo producto del espíritu es ideológico, ¿por qué no ha de serlo también la propia teoría de Marx? ¿Con qué derecho una teoría puede considerarse libre de la acusación de ideología que se lanza contra toda teoría? Si se responde que lo que confiere realidad a una teoría es su relación con la praxis, entonces se concede también que una teoría puede ser válida en la medida en que engendra una praxis coherente. Marx, empero, no reconoce como real otra praxis que la que deriva de su propia teoría, con lo que puede permitirse el lujo de conceder a las restantes ideologías una cierta eficacia práctica y negarles, sin embargo, validez real o, lo que es lo mismo, mantenerlas en su condición peyorativa de meras ideologías. La teoría de la génesis de las ideologías nació de la reacción del joven Marx contra los excesos doctrinarios del idealismo, pero se convirtió a su vez en doctrina, sin que su autor diese cuenta cabal de los criterios de su propia teoría. En vez de analizar el origen del mundo del espíritu, su naturaleza y finalidad, Marx se contenta en condenarlo en bloque como ideológico. En definitiva, la crítica marxiana de las ideologías es tributaria una vez más de sus propios postulados teóricos[162].

c) *Las tesis sobre Feuerbach y la praxis*

Hasta aquí el único pensador contemporáneo que había salido relativamente bien librado de la crítica de Marx era Feuerbach[163]. Ahora, al final

162. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 348. Véase también K. Mannheim, *Ideología y utopía*, Madrid 1969. El autor echa en rostro a los marxistas que no apliquen los principios del marxismo a la obra teórica de Marx. Dicho de otro modo, lo que hace el marxismo con cada filosofía: explicarla como un producto histórico de clase y, por ende, como ideología, eso mismo sucede con la obra teórica de Marx, si se analiza desde los principios del marxismo: que se desemboza como un producto histórico de clase y, por ende, como ideología.

163. Marx no solamente ha puesto hasta ahora en general a Feuerbach al resguardo de su crítica, sino que en ocasiones lo ha hecho objeto de los más encendidos elogios. Véase, por ejemplo, *Die heilige Familie*, p. 98: «Pero, ¿quién ha descubierto el misterio del sistema? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto no

de esa etapa crítica, ha llegado para Marx el momento de distanciarse definitivamente de Feuerbach y de su materialismo teórico. Tal es el significado de las famosas *Tesis sobre Feuerbach* (1845), un escrito breve, pero substancioso, que Marx redactó cuando componía *La ideología alemana* y que como ésta permaneció inédito hasta que Engels lo publicó póstumamente (1888). Marx se propone con estas tesis definir su propio pensamiento en aquello que tiene de radicalmente nuevo y revolucionario: la praxis. En este sentido, aunque se denominan *Tesis sobre Feuerbach*, su contenido rebasa la mera crítica a Feuerbach. Marx se opone no sólo a Feuerbach sino a toda la filosofía anterior, a la que acusa de haber disociado teoría y praxis. En esto consistía precisamente la alienación filosófica. Marx, en cambio, pretende anular esta disociación y establecer la praxis como criterio de la teoría. La teoría es concebida como proyecto y sólo como proyecto y, por tanto, está incluida en cuanto tal en la praxis[164].

Recordemos brevemente el contenido de las once tesis. La *tesis primera* plantea ya de entrada el nuevo punto de vista marxiano: «El principal defecto, hasta aquí, del materialismo de todos los filósofos –incluido el de Feuerbach– reside en que el objeto, la realidad, el mundo sensible sólo son considerados bajo la forma de *objeto* o representación, pero no en cuanto *actividad humana concreta*, no como *praxis*, no subjetivamente. Esto explica porque el aspecto activo se desarrolló por el idealismo, en oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto: porque el idealismo no conoce naturalmente la actividad real, concreta, en cuanto tal. Feuerbach quiere objetos concretos, realmente distintos de los objetos del pensamiento pero no considera la actividad humana misma en cuanto actividad objetiva... De ahí que no comprenda la importancia de la actividad "revolucionaria", de la actividad "crítico-práctica"»[165].

En Fichte sólo dos filosofías entraban en cuestión, el realismo y el idealismo. De modo análogo en Marx sólo cuentan dos filosofías, el materialismo y el idealismo. Pero no se trata ya de escoger entre ellas, sino de superarlas y dejarlas atrás en la única filosofía que realmente cuenta, su nuevo *materialismo dialéctico e histórico*. En efecto, el materialismo antiguo reconocía la realidad concreta y sensible, pero la consideraba *estáticamente*,

ciertamente la significación del hombre –como si el hombre pudiera tener otra significación además de la de ser hombre– sino al hombre mismo en lugar del viejo baratillo, incluso de la "autoconciencia infinita"? Feuerbach y solamente Feuerbach» (WR, p. 158s).

164. Cf. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, Madrid 1976, p. 40. El libro responde a su título: se trata de una breve «introducción» al marxismo, a la vez didáctica y crítica. La obrita remite a una obra más extensa del mismo autor: *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Madrid 1975. En la misma línea crítica se sitúa también el estudio de J. Ibáñez Langlois, *El marxismo: visión crítica*, Madrid 1973, al que el autor se refiere con frecuencia.

165. *Thesen über Feuerbach* (*Werke*, vol. III), p. 5; trad. castellana: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, ed. Grijalbo = (G), Barcelona 1974, p. 9.

como un objeto opuesto al sujeto. El idealismo, en cambio, procedía *dinámicamente*, pero no ponía este dinamismo en la realidad material sino en la conciencia. En uno y otro caso, realidad y actividad humana, materialismo e historia, estaban separados. Ni siquiera Feuerbach fue capaz de unir ambos extremos. «En la medida en que Feuerbach es materialista no hace intervenir la historia, y en la medida en que toma en consideración la historia no es materialista. Materialismo e historia aparecen en él completamente divorciados»[166]. Cuando Feuerbach piensa como materialista y concibe al hombre como un ser sentiente, cuyos sentidos apuntan a la realidad concreta y sensible, considera esta relación de manera teórica y contemplativa, prescinde, pues, de la historia, del devenir de la sensorialidad humana. Se trata ahora de introducir en el materialismo feuerbachiano el devenir que Hegel en la *Fenomenología* puso en el haber de la conciencia. Allí la conciencia se transformaba y se conocía mejor al transformar y conocer mejor a su objeto. Ahora el hombre ha de transformarse y conocerse mejor a sí mismo, a medida que con su actividad sensorial transforma y conoce mejor la realidad concreta y sensible en que se inserta. Hay que concebir, pues, la actividad sensorial humana como *actividad objetiva (gegenständliche Tätigkeit)*, por la que el hombre no sólo transforma un objeto, sino que al transformarlo, se *objetiva* en él, *se hace* objeto para sí mismo. Sujeto y objeto se encuentran así en la praxis transformadora, en la que el sujeto deviene objeto y el objeto sujeto, el hombre se objetiva y el objeto se humaniza. El materialismo que lo ponía todo a cuenta del objeto es corregido por el idealismo que lo ponía todo a cuenta del sujeto. El resultado es un nuevo materialismo dialéctico e histórico, una teoría crítico-práctica de lo real. La verdadera realidad se encuentra sólo en la praxis, en la actividad transformadora del hombre sobre la naturaleza.

La *tesis segunda* saca las consecuencias del anterior planteamiento respecto del problema del conocimiento o de la verdad objetiva del pensamiento humano: «El problema de si se puede reconocer al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es en la praxis donde el hombre comprueba la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de nuestro pensamiento. La controversia sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la praxis es puramente *escolástica*»[167]. En Marx no existe una verdad objetiva que haya de ser conocida. La verdad no consiste tanto en la adecuación del pensamiento a la realidad cuanto en la *realización* del pensamiento. La verdad *se hace* en la praxis. Por ello Marx rechaza como una especulación escolástica el

166. *Die deutsche Ideologie*, p. 45 (WR, p. 49).
167. *Thesen über Feuerbach*, p. 5 (G, p. 9s).

problema previo de la verdad o realidad del conocimiento. Como en Hegel, la verdad no está al principio, sino al final del proceso, pero no como saber absoluto, sino como praxis absoluta. En consecuencia, un pensamiento, para ser verdadero, ha de dar pruebas en este mundo de su *eficacia práctica*. En este sentido, el marxismo es «la revolución más total que cabe imaginar, en cuanto que su realización no está sujeta a nada dado y reconocido previamente»[168]. La medida de su verdad es la medida de su poderío y terrenalidad. El «saber es poder» de Bacon de Verulam se traspone peligrosamente del ámbito de la ciencia de la naturaleza al de la realidad social y política.

La *tesis tercera* retoma en sentido marxiano el tema hegeliano de la relación entre el hombre y sus condicionamientos históricos: «La tesis materialista que quiere que los hombres sean producto de las circunstancias y de la educación olvida que son precisamente los hombres quienes transforman las circunstancias y que el mismo educador necesita ser educado. Por eso tiende inevitablemente a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se halla colocada sobre la sociedad. La coincidencia del cambio de circunstancias con el de la actividad humana o autotransformación sólo puede concebirse y comprenderse racionalmente en cuanto *praxis revolucionaria*»[169]. De acuerdo con su teoría de la praxis Marx se opone tanto a un determinismo sin libertad, como a una libertad sin condicionamientos históricos. La solución de la antinomia reside de nuevo en la praxis, como cambio de estos condicionamientos y, por ello hegelianamente, como coincidencia de lo dado y de lo construido.

La *tesis cuarta* recoge la contracrítica de Marx a la crítica feuerbachiana de la religión: «Feuerbach arranca del hecho de la alienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de la base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente, eliminando la contradicción. Después de descubrir, verbigracia en la familia terrenal el secreto de la sagrada Familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla»[170]. El tema es una constante del pensamiento marxiano. Concebir el pensamiento como la lucha teórica contra una ilusión, en este

168. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, p. 40.
169. *Thesen über Feuerbach*, p. 5s (G, p. 10).
170. Ibid., p. 6 (G, p. 10s).

caso la ilusión religiosa, es ceder todavía a la ilusión de la ideología. La conciencia no puede cambiarse dentro de la conciencia, sino únicamente mediante el cambio de las condiciones materiales de existencia, de las cuales los cambios de conciencia son un reflejo inevitable. En consecuencia, sólo una praxis real que transforme radicalmente la situación sociopolítica existente puede liberar verdaderamente al hombre. Por ello Marx hace suya la crítica teórica de la religión, pero como medio para otra cosa. La verdadera lucha no se libra en el cielo de las ideologías, sino en la tierra de los hombres. Para construir el mundo nuevo hay que empezar por criticar las estructuras caducas del viejo y una de estas estructuras es la religión. Pero el objeto de esta crítica es la existencia práctica del hombre.

La *tesis quinta* reitera la crítica de la primera en el tema concreto de la intuición sensible: «Feuerbach, a quien no satisface el *pensamiento abstracto*, recurre a la *intuición sensible;* sin embargo no considera la sensibilidad como actividad *práctica*, como actividad de los sentidos humanos»[171]. En opinión de Marx, Feuerbach se ha quedado a medio camino. No basta substituir el pensamiento abstracto por la intuición sensible concreta. Al hacerlo, Feuerbach se mantiene todavía dentro de una concepción teórica y pasiva del conocimiento. Hay que penetrar la intuición sensible del dinamismo propio del sujeto humano activo y entender la misma sensibilidad como actividad práctica. En la relación del hombre con el mundo o la naturaleza, lo primario es la actividad sensible, transformadora de la realidad.

La *tesis sexta* vuelve sobre el tema de la crítica feuerbachiana de la religión, para esbozar a partir de ella la peculiar concepción marxiana del hombre: «Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente al individuo aislado. En su realidad, es el conjunto de relaciones sociales. Al no preocuparse de la crítica de este ser real, Feuerbach se ve por tanto obligado: 1) a hacer abstracción del curso de la historia, enfocando en sí el sentimiento religioso como algo inmutable y presuponiendo un individuo humano, abstracto, *aislado;* 2) a concebir, por tanto, la esencia humana únicamente como género, como universalidad interna, muda, que une de un modo puramente *natural* a los numerosos individuos»[172]. En Feuerbach, ya lo sabemos, el hombre es el subsuelo originario de la religión. Pero Feuerbach no concibe correctamente al ser humano. Hace de él una abstracción de los individuos: el género o universal abstracto que les acompaña y une. De ahí que considere la religiosidad como algo propio del individuo aislado, fuera de la historia y, por ende, de las deformaciones históricas del hombre. A esta

171. Ibid. (G, p. 11).
172. Ibid.

concepción abstracta e irreal del hombre contrapone Marx su concepción del ser humano como ser social. La esencia humana no es una generalidad abstracta, sino el conjunto de las relaciones sociales en las que está inserto el individuo.

La *tesis séptima* es un complemento de la anterior: «Por eso Feuerbach no ve que el sentimiento religioso es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece en realidad a una determinada forma de sociedad»[173]. Si el hombre es esencialmente un ser social, el sentimiento religioso tendrá su raíz en la vida social. El origen de la religión se encuentra, pues, siempre en una forma concreta imperfecta, alienada, de sociedad.

La *tesis octava* inicia el análisis marxiano de la vida social: «Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis»[174]. La vida social es práctica, porque es la relación, mediada por el trabajo, del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí. La ausencia de este punto de vista práctico está en el origen de todas las ilusiones de la religión y de la filosofía.

Las *tesis novena* y *décima* establecen el lazo existente entre el antiguo materialismo contemplativo y la sociedad burguesa y, a la inversa, entre el nuevo materialismo práctico marxiano y la futura sociedad socialista: «El resultado más avanzado al que puede llegar el materialismo *contemplativo*, es decir, el materialismo que no concibe la actividad de los sentidos como actividad práctica, es a una visión de los individuos aislados en la sociedad civil»[175]. «El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil. El punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad social»[176].

Finalmente la *tesis undécima* condensa en una sentencia, justamente célebre, el resultado de esta crítica de la filosofía: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras: lo que importa es *transformarlo*»[177]. La filosofía en su acepción tradicional es vuelta del revés como un calcetín: deja de ser conocimiento de la realidad, para convertirse en construcción de la realidad o, si se quiere, en teoría de una praxis, en el proyecto que dirige la acción revolucionaria, un proyecto que no tiene otra medida que él mismo.

173. Ibid., p. 7 (G, p. 11).
174. Ibid. (G, p. 11s).
175. Ibid. (G, p. 12).
176. Ibid.
177. Ibid.

8. La alienación socioeconómica: de la crítica del trabajo alienado a la crítica de la economía política

Al hilo de su análisis de las tres primeras alienaciones: alienación política, religiosa y filosófica, Marx ha ido descubriendo progresivamente que su verdadera raíz está en otra parte, en el mundo real con sus concretas relaciones de producción, es decir, en la alienación socioeconómica. Aquellas otras alienaciones son derivadas, es decir, dependen en su existencia de la alienación socioeconómica, que se convierte por lo mismo en alienación básica y fundamental.

a) *El trabajo alienado*

Se abre, pues, ante Marx una nueva tarea: el estudio de la alienación socioeconómica. Marx la acomete inicialmente en los *Manuscritos*, en un famoso fragmento dedicado al análisis del «trabajo alienado» (*entfremdete Arbeit*). Marx aplica a la realidad social la dialéctica hegeliana del señor y del siervo. En la sociedad burguesa se enfrentan dos tipos de hombres representativos de dos clases opuestas y enfrentadas. «La sociedad entera viene a dividirse en dos clases: la de los propietarios y la de los obreros no propietarios»[178]. El obrero no propietario es el sujeto del trabajo alienado: como desposeído de toda propiedad, se ve obligado a trabajar para otro.

Marx empieza por caracterizar la nueva alienación según el modelo de la alienación religiosa. «Así como en la religión, la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro. Es la pérdida de sí mismo»[179]. En la religión, el hombre pertenece a un ser «otro» que él, es decir, a Dios o a los dioses. En la sociedad capitalista el hombre pertenece también a un ser «otro» que él, pero ahora este ser extraño no se personifica ya en un ser de imaginación, los dioses, sino que es un ser real, es otro hombre. He aquí, para Marx el secreto de la alienación socioeconómica. El hombre se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad no propia, sino «puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre»[180]. Las consecuencias inhumanas de esta situación saltan a la vista. Si el hombre no es dueño de su propia actividad, cuanto mayor sea ésta, más carente de

178. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 510 (WR, p. 62).
179. Ibid., p. 514 (WR, p. 66).
180. Ibid., p. 519 (WR, p. 69).

objeto será él. «Cuanto más se mata el obrero trabajando, más poderoso se torna el mundo material ajeno a él que crea frente a sí, más pobres se vuelven él y su mundo interior, menos se pertenece el obrero a sí mismo. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo»[181].

Más concretamente Marx distingue cuatro modos o aspectos diversos de esta alienación del hombre en el trabajo. El *primer modo* tiene que ver con el *producto del trabajo* como objeto alienado. El producto del trabajo es el trabajo objetivado en un objeto que se ha hecho material: es la objetivación y materialización del trabajo. El trabajador ha puesto en él su propia vida. Sin embargo, al término del proceso de producción, esta vida ya no le pertenece. «El obrero se hace más pobre cuanto más riquezas produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valoración del mundo de las cosas... El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta al obrero como un ser extraño, como una potencia independiente del productor»[182]. El producto del trabajo se coloca frente al trabajador como poder extraño y hostil, porque pertenece a otro, porque, transformado en capital, se convierte en instrumento de explotación de su fuerza de trabajo. El trabajo que produce cosas tan maravillosas, para los mismos trabajadores produce sólo privación. «Produce palacios, pero para el obrero tugurios. Produce belleza, pero para el obrero deformidad»[183].

El *segundo modo* de alienación del trabajo es con relación al *acto mismo de producción*. La alienación del trabajo se manifiesta no sólo en su resultado, el producto, sino también en el acto mismo de producción, dentro de la misma actividad productiva. Si el producto del trabajo como objeto alienado es, por así decirlo, «alienación pasiva», la producción misma debe ser una «alienación activa». Esta alienación se hace patente en la exterioridad del trabajo y en su carácter forzado y molesto. «En su trabajo el obrero no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el obrero no se siente libremente dentro de sí sino cuando está fuera del trabajo, y en el trabajo se siente fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no se siente en lo suyo. Su trabajo no es así voluntario sino obligado, *trabajo forzado*. No es la satisfacción de una necesidad sino sólo un *medio* para satisfacer las necesidades de

181. Ibid., p. 512 (WR, p. 64).
182. Ibid., p. 511 (WR, p. 63).
183. Ibid., p. 513 (WR, p. 65).

fuera del trabajo»[184]. Finalmente, el carácter externo del trabajo respecto del trabajador «aparece en el hecho de que no es suyo, sino de otra persona; que no le pertenece; que él no se pertenece a sí mismo, sino a otro»[185].

El *tercer modo* de alienación del trabajo se refiere al *ser esencial del hombre*, tanto respecto de la naturaleza, como de la especie humana. La naturaleza, expone Marx, es «el cuerpo inorgánico del hombre»[186]. Éste debe permanecer unido a ella so pena de perecer. Por otra parte, con su trabajo, con su actividad consciente y libre sobre la naturaleza, el hombre adquiere el carácter total de la especie, realiza su ser esencial. Pues bien, el trabajo alienado trastueca esta doble relación. Al destruir la unidad del hombre con la naturaleza y con la especie humana, «el trabajo alienado aliena la esencia del hombre. Convierte la vida de la especie en un medio de la vida individual. Primero separa la vida de la especie y la vida individual y después hace de la vida individual en su abstracción el propósito de la vida de la especie»[187].

Finalmente, el *cuarto* y último *modo* de alienación del trabajo se pone de manifiesto en la *relación de los hombres entre sí*. El trabajo alienado no sólo separa al hombre del producto de su trabajo, de su mismo trabajo, de su propio ser esencial respecto de la naturaleza y de la especie humana, sino también y sobre todo de los otros hombres. En efecto, «si el producto del trabajo no pertenece al obrero, si se le enfrenta como un poder extraño, es porque pertenece a otro hombre que no es el propio obrero»[188]. La alienación ha llegado aquí a su colmo. La relación del hombre consigo mismo sólo se hace efectiva y real a través de su relación con los otros hombres. Pues bien, en el mundo burgués el «otro» aparece por encima del hombre, como un poder extraño y hostil. La relación humana del hombre con el hombre se ha roto y, como resultado, surgen dos clases de hombres que se enfrentan entre sí: el trabajador y el no trabajador. Ambos están alienados pero de modo inverso: lo que en el obrero aparece como actividad de alienación, aparece en el no obrero como estado de alienación.

En definitiva, todos los caminos de pensamiento marxiano llevan al mismo sitio: al régimen de propiedad privada como causa de todos los males que aquejan al hombre real. En el régimen de propiedad el hombre no se posee a sí mismo: su vida es propiedad de otro. La propiedad es, pues,

184. Ibid., p. 514 (WR, p. 65).
185. Ibid. (WR, p. 66).
186. Cf. ibid., p. 516 (WR, p. 67).
187. Ibid. El pasaje ilustra el trasfondo «específico» y, por ende, colectivista y apersonalista del «humanismo» marxiano. El individuo es sólo un medio para la vida de la especie y no un fin en sí mismo, como pensaba Kant.
188. Ibid., p. 519 (WR, p. 69).

el alma de la alienación socioeconómica y la raíz de la que brotan todas las restantes alienaciones. «La supresión positiva de la propiedad privada en tanto que apropiación de la vida humana es, pues, la supresión positiva de toda alienación, es decir, el retorno del hombre a sí mismo, el cual, abandonando religión, Estado, etc., vuelve a encontrar su existencia humana, es decir, social»[189]. La supresión de la propiedad privada aparece así, se mire por donde se mire, como el fin al que tiende el entero pensamiento marxiano.

b) *El descubrimiento del proletariado*

Marx sabe lo que quiere, pero ¿cómo conseguirlo? Ha encontrado en la supresión de la propiedad privada el mecanismo de supresión de toda alienación, pero ¿cómo y quién ha de llevar a cabo esta supresión? Aquí encuentra su lugar el *proletariado*. Como había ya apuntado Marx en las *Contribuciones a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, las revoluciones necesitan de un elemento pasivo, de una «base material», que sea capaz de convertirse en «sujeto activo» de la nueva historia[190]. Y Marx no duda un momento de que esta función está reservada al obrero alienado. Su miseria es tan extrema que lleva consigo dialécticamente su propia supresión. Sujeto de la nueva historia sólo puede serlo una clase social que no sea una clase social, sino la representación negativa de la sociedad, una clase capaz de liberar radicalmente al hombre, precisamente porque está radicalmente esclavizada, una clase que, porque todavía no es nada, puede llegar a serlo todo. Por eso, a la pregunta: ¿dónde reside la posibilidad positiva de la emancipación humana?, responde Marx: «En la formación de una clase con *cadenas radicales;* de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas: de una esfera que posee un carácter universal, debido a sus sufrimientos universales, y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el *daño puro y simple;* que no puede invocar ya un título histórico, sino sólo un título humano...; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por lo tanto, sólo puede

189. Ibid., p. 537 (WR, p. 83).
190. Cf. *Kritik d. heg. Rechtsphilosophie*, p. 386: «Las revoluciones necesitan de un elemento *pasivo*, de una base *material*. La teoría sólo se realiza en un pueblo en la medida en que es realización de las necesidades de este pueblo... No basta con que el pensamiento se esfuerce en su realización; es necesario que la misma realidad se esfuerce en hacerse pensamiento» (WR, p. 11).

ganarse a sí misma mediante la *recuperación total* del hombre. Esta disolución de la sociedad como clase especial es el proletariado»[191].

No es preciso subrayar el carácter religioso *negativo* del concepto marxiano de proletariado. La dialéctica del señor y del siervo enlaza aquí, a través de Hegel, con el esquema soteriológico judeocristiano. La clase obrera juega un papel análogo al del «siervo de Yahveh» del segundo Isaías: porque acumula sobre sí todos los males se hace portadora de la salvación universal. Ahora bien, este significado religioso del proletariado tiene en su misma raíz un matiz antirreligioso. Porque la misión liberadora del proletariado es necesaria y universal, su misma realidad conlleva el rechazo de toda otra instancia soteriológica, sobre todo de las religiosas. Si la humanidad, representada ejemplarmente en el proletariado, es capaz de salvarse a sí misma, cualquier otro «salvador» está de sobra. Jesucristo, por ejemplo, no puede ser ya el centro de la historia. Tal puesto no corresponde al Salvador, sino al hombre salvado, es decir, al futuro hombre socialista. La historia culmina en el gesto del proletariado que, al romper sus cadenas, rompe las cadenas de toda la humanidad.

Marx tiene en la mano todos los cabos. Su pensamiento está en trance de realización en la medida en que la misma realidad está en trance de hacerse pensamiento. Los dos factores que constituyen el marxismo se han encontrado. «La cabeza de la emancipación es la filosofía y su corazón el proletariado»[192]. «Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*»[193]. El día en que el rayo del pensamiento hiera de lleno a ese ingenuo suelo popular, el día en que el corazón de la futura sociedad lata al unísono con su cabeza se cumplirá la emancipación integral del hombre.

La concepción marxiana de la alienación y de su supresión tiene la coherencia de un círculo. El intento de Marx es hacer coincidir el individuo con su ser genérico-social. Este ser genérico-social del hombre viene definido por el conjunto de relaciones que se entrecruzan en el proceso de producción. El individuo alcanza su ser genérico, cuando se identifica con ese plexo de relaciones sociales. En cambio, hay alienación cuando el hombre se ve obligado a distinguirse del conjunto de relaciones sociales que le constituyen, por el hecho de vivir en un régimen de producción capitalista que le separa de la naturaleza y le opone a los otros hombres. El individuo se constituye entonces una esfera privada: política, filosófica o religiosa que opone al conjunto de sus relaciones sociales, las cuales dejan de constituir por lo mismo su ser genérico. La alienación se suprime en la

191. Ibíd., p. 390 (WR, p. 14).
192. Ibíd. (WR, p. 15).
193. Ibíd., p. 391 (WR, p. 15).

sociedad comunista, que constituye por ello la meta de todo el proceso. En ella el individuo coincide con el conjunto de sus relaciones sociales y alcanza así su ser genérico. El hombre se ha reconciliado con la naturaleza y con los otros hombres, ya que la realidad social con la que se identifica es la naturaleza transformada por el trabajo de todos y convertida en medio de satisfacción de las necesidades de todos. Y, en consecuencia, ya no hay lugar para una esfera privada que se oponga a su ser genérico-social: ya no hay lugar para la oposición entre el ciudadano del Estado y el miembro de la sociedad civil, ni entre el pensamiento y la realidad, ni entre la existencia religiosa y la social. El círculo se ha cerrado y el final coincide con el principio.

Ahora bien, ¿puede cerrarse el círculo desde dentro? ¿No habrá en el hombre factores que desbordan el proceso de alienación y desalienación? Lo más profundo del hombre, el núcleo insobornable de su persona, ¿puede reducirse a una trama de relaciones socioeconómicas y de luchas sociales? De hecho, si el círculo se ha cerrado, ha sido a condición de que el hombre sea *eso*, y *sólo eso* que Marx dice que es, el conjunto de relaciones sociales en las que se inserta. De otro modo, si el hombre no fuera sólo eso, si su ser individual y su ser social no coincidieran sin más, si el individuo no dependiera en último término del conjunto de relaciones sociales, ni la alienación lo deshumanizaría y destruiría, ni la supresión de la alienación lo humanizaría y restituiría plenamente a sí mismo. Pese a su indudable y, en ocasiones, saludable realismo, en Marx hay todavía una buena dosis de idealismo. El hombre con el que opera no parece ser el hombre real en toda su enorme y paradójica complejidad: es un hombre abstracto, recortado. El recorte de la dimensión personal del hombre, he aquí el precio que hay que pagar para mantener la admirable y férrea coherencia del pensamiento marxiano.

c) *Crítica de la economía política*

La obra maestra de Marx, *El Capital*, lleva como subtítulo: *Crítica de la economía política*. Marx vuelca en ella el resultado de largos años de estudio de las principales fuentes de la economía clásica. Adam Smith y Ricardo principalmente, pero también de otros autores como Stuart Mill, los fisiócratas franceses y los librecambistas ingleses. ¿Qué es lo que llevó a Marx a interesarse de este modo por la teoría económica? Más concretamente, ¿qué relación hay entre los análisis económicos de *El Capital* y el resto de su pensamiento crítico y revolucionario? Marx ha enlazado siempre la instauración del socialismo y la realidad socioeconómica. Para que el

socialismo llegue a hacerse realidad es necesario un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. Esto empujó a Marx a embeberse en las fuentes clásicas de la economía capitalista. Pero Marx propugna un socialismo «científico» y, en consecuencia, ha de demostrar que en un determinado momento la propiedad privada, lejos de contribuir al desarrollo de las fuerzas productivas, lo obstaculiza. De esto se trata justamente en *El Capital*: de predecir «científicamente» la próxima muerte del sistema, que Marx había ya predicho desde un punto de vista teórico en su obra anterior, de demostrar que el régimen económico capitalista está dialécticamente condenado a su propia destrucción por obra del elemento negativo que él mismo engendra en su seno: el proletariado.

En el último Marx coinciden, pues, el filósofo y el economista. Es falso lo que suele decirse en son de crítica que Marx era un filósofo y no un economista. Marx sabía de economía como el que más en su época. Y su obra magna, *El Capital*, constituye, dentro de su típica intención crítica, un análisis profundo y agudo de la economía capitalista. Pero este análisis no es, como pretende Althusser un puro análisis científico. Es un análisis realizado en función de un proyecto filosófico revolucionario, pero que, en el fondo, sigue siendo humanista: la instauración de una sociedad en la que el hombre y no la mercancía sea el valor supremo, y que además se propone como objetivo mostrar que ese proyecto es viable, más aún, que es el resultado dialéctico inevitable de las mismas leyes ineluctables de la economía capitalista.

De las tesis de Marx en *El Capital*, tres merecen particularmente nuestra atención: la teoría del *valor*, la teoría de la *plusvalía* y el desarrollo de las *contradicciones* internas de la economía capitalista.

La sociedad capitalista es una sociedad fundada en el intercambio de mercancías. ¿Qué se entiende por *mercancía*? La mercancía o forma elemental de riqueza es «un objeto externo, una cosa que mediante sus propiedades, satisface necesidades humanas de cualquier especie»[194]. Su evaluación en el mercado provoca la dualidad entre el «valor de uso» y el «valor de cambio». El *valor de uso* de una mercancía es el que corresponde a su utilidad en orden a satisfacer necesidades específicas del ser humano. En este sentido, la utilidad de una cosa hace de ella su valor. Las cosas valen en función de su utilidad. El valor del pan reside en su condición de alimento y el de los zapatos en el servicio que prestan para cubrir y resguardar los pies. Pero, hablando con propiedad, no puede hablarse de mercancía, sino cuando dos o más cosas entran en relación entre sí por medio del intercambio. En este caso, cosas distintas entre sí, por ejemplo el pan y los zapatos,

194. *Das Kapital*, I/1, c. 1 (*Werke*, vol. XXIII), p. 49 (PS, vol. I, p. 43).

se ponen en relación mediante un valor homogéneo que sirve de intermediario y del que cada una de ellas representa una cantidad determinable. Esta cantidad de un elemento homogéneo a todas las mercancías se denomina *valor de cambio*. El valor de cambio se presenta, pues, «como la relación cuantitativa, la proporción en que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra, relación que varía constantemente según el tiempo y el lugar»[195].

¿Dónde reside el valor de cambio de una mercancía? Marx responde con Smith y Ricardo: en la *cantidad de trabajo* empleada para producirla[196]. «Dejando de lado el valor de uso de las mercancías, sólo les queda una cualidad, la de ser productos del trabajo»[197]. Conviene precisar a qué clase de trabajo se refiere Marx. Quien intercambia una mercancía, viene a decir nuestro autor, prescinde de su valor de uso, es decir, prescinde de todas sus cualidades utilitarias, incluso del trabajo concreto que la ha producido (que haya sido a mano o a máquina, etc.) y se queda con lo único que constituye su valor, que no es sino «un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que esta fuerza se emplee. Estos objetos sólo nos dicen que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano»[198]. Marx denomina a este trabajo indeterminado *trabajo humano abstracto*. Por consiguiente, una mercancía sólo encierra valor por ser encarnación o humanización del trabajo humano abstracto. Ahora bien, reducido a valor, el trabajo humano abstracto acumulado sólo puede ser medido por el tiempo: la medida de valor de una mercancía es entonces «la cantidad de tiempo socialmente necesaria para su producción»[199].

En la economía capitalista el intercambio de mercancías se realiza por intermedio del *dinero*. El dinero constituye la expresión universal del valor de las mercancías. En este sentido, la sociedad capitalista es una sociedad en la que todo puede ser comprado o vendido, es decir, todo en último término puede reducirse a dinero. El dinero adquiere el rango de valor universal, como equivalente a todas las mercancías. Ahora bien ¿qué papel juega el dinero en la circulación de las mercancías? Según Marx, este juego es doble: «La forma directa de la circulación de mercancías es M-D-M, o sea, transformación de la mercancía en dinero y de éste nuevamente en mercancía: *vender para comprar*. Pero junto a esta forma nos encontramos con

195. Ibid., p. 50 (PS, p. 45).

196. Hay que tener en cuenta que al establecer la ecuación: valor de cambio = trabajo, Ricardo se movía exclusivamente en el plano de la oferta y prescindía expresamente de la demanda. No es de extrañar, pues, que el reproche clásico que se ha hecho a la teoría económica de Marx sea el de olvidar el factor demanda.

197. *Das Kapital*, I/1, c. 1, p. 52 (PS, p. 46).

198. Ibid. (PS, p. 47).

199. Ibid., p. 5 (PS, p. 48).

otra, específicamente distinta de ella, con la forma D-M-D, o sea, transformación del dinero en mercancía y de ésta nuevamente en dinero: *comprar para vender*. El dinero que gira con arreglo a esta forma de circulación es el que se transforma en capital, llega a ser capital y lo es ya por su destino»[200].

La diferencia entre los dos procesos es patente. El primero, M-D-M se ordena al valor de uso, al consumo de la mercancía; el segundo D-M-D, se ordena al valor de cambio. Mientras el primero ofrece una evidente utilidad por razón de la diferencia *cualitativa* de sus dos extremos (dos mercancías diversas), el segundo sólo tiene utilidad, si entre los dos extremos (los dos son dinero) hay una diferencia *cuantitativa*, es decir, si se obtiene más dinero del invertido. «La fórmula completa de este proceso es por tanto: D-M-D', donde $D' = D + \Delta D$, esto es, es igual a la suma de dinero primeramente desembolsado más un incremento de valor. Llamo *plusvalía* a este incremento... Por tanto el valor primeramente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que su magnitud experimenta, dentro de ella misma, un cambio, se incrementa con una plusvalía, se valoriza. Y este proceso es el que le convierte en capital»[201].

Ahora bien, ¿de dónde proviene esta valorización? La plusvalía no puede producirse por la simple circulación de mercancías: un comerciante puede vender la mercancía por más dinero del que ha invertido en comprarla; el comerciante se ha enriquecido, pero con ello no se ha creado valor, sino que sólo se ha modificado su distribución. A la vez, la plusvalía tampoco puede producirse fuera de la circulación de mercancías: el poseedor de una mercancía puede añadirle valor con su propio trabajo; con ello ha enriquecido la mercancía, pero no ha hecho que ella misma creara valor. ¿Cómo resolver esta aparente paradoja? La solución está en que la *fuerza de trabajo se comporte como mercancía*. «Para poder obtener valor del consumo de una mercancía nuestro poseedor de dinero ha de ser tan afortunado que, dentro de la órbita de la circulación, en el mercado, descubra una mercancía, cuyo valor de uso posea la peregrina cualidad de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo sea creación de valor. Y, en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía específica: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo»[202].

Ya tenemos explicado el «misterio» de la plusvalía. Para que el dinero se valorice, es preciso que exista en el mercado «el obrero libre como vendedor de su fuerza de trabajo»[203]. El obrero «debe ser en primer lugar

200. Ibíd., I/2, c. 4, p. 162 (PS, p. 180).
201. Ibíd., p. 165 (PS, p. 184).
202. Ibíd., p. 181 (PS, p. 203).
203. Ibíd., p. 183 (PS, p. 205).

una persona libre que disponga libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía; en segundo lugar, no ha de tener ninguna otra mercancía para poner en venta: debe ser libre de todo, estar completamente desprovisto de las cosas necesarias para la realización de su capacidad de trabajo»[204]. El obrero pone entonces a la venta su mercancía: el trabajo. El capitalista, poseedor del dinero, la compra por un precio determinado: el salario. Dado que el trabajo se comporta como una mercancía, la cuantía del salario equivaldrá al costo de su conservación y reproducción. Corresponde, pues, a las necesidades del trabajador y de su familia. Sucede entonces que a partir de unas ciertas horas de trabajo (Marx habla de media jornada) el obrero produce más valor que el equivalente al salario percibido: el resto de valor proveniente del trabajo excedente se lo embolsa el empresario. De donde se sigue que «el proceso de consumo de la fuerza de trabajo es al mismo tiempo el proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía»[205].

El proceso sigue adelante. El beneficio obtenido por el empresario del uso de la fuerza de trabajo se materializa en más capital con el que comprar más fuerza de trabajo. De este modo el capital crece sin parar, cual «monstruo animado que se pone a trabajar como si poseyera un diablo en el cuerpo»[206]. Como es obvio, el enriquecimiento del capitalista es tanto mayor, cuanta mayor es la explotación del obrero. Sobreviene además el fenómeno de la superpoblación relativa como resultado de la acumulación del capital y de la disminución correspondiente de la demanda de trabajo. En consecuencia, «cualquiera que sea el nivel de los salarios, la condición del trabajador empeora... La ley que mantiene equilibrados la superpoblación relativa con el nivel y la intensidad de la acumulación encadena al obrero, como Prometeo a su roca. Esta ley establece una correlación fatal entre la acumulación de capital y la acumulación de la miseria»[207]. Así Marx ha encontrado la ley económica que le permite demostrar «científicamente» lo que en base a su dialéctica había afirmado mucho antes: «el obrero se empobrece más, cuanta más riqueza produce»[208].

Sin embargo, el coloso capitalista tiene los pies de barro. Sus *contradicciones* lo llevarán implacablemente a la ruina. Ante todo, en el capitalismo hay un *círculo vicioso* que Smith y Ricardo, en quienes se halla ya el concepto de plusvalía, no supieron romper. «El trabajo mismo tiene un valor de cambio

204. Ibíd.
205. Ibíd., p. 189 (PS, p. 213).
206. Ibíd., I/3, c. 5, p. 209 (PS, p. 236). El texto original dice exactamente, citando a Goethe, «cual si tuviera el amor en el cuerpo».
207. Ibíd., I/7, c. 23, p. 675 (PS, p. 805).
208. *Ökonomisch-politische Manuskripte*, p. 511 (WR, p. 63). Cf. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, p. 60s.

(salario) y trabajos diferentes tienen diferentes valores de cambio. Es un círculo vicioso hacer del valor de cambio la medida del valor de cambio, ya que el valor de cambio que mide necesita, a su vez, de medida»[209]. En otras palabras, si el valor es el trabajo acumulado, el trabajo no puede tener valor. «Hablar del precio de trabajo es tan irracional como lo sería de hablar de logaritmos amarillos»[210]. A este absurdo teórico se añaden una serie de contradicciones prácticas que, después de favorecer el desarrollo del sistema, acarrearán un día su muerte. Marx las reduce a las tres leyes que siguen: en el capital, la ley de la *tendencia a la baja* de la cuota de beneficios; en el trabajo, la ley de la *proletarización creciente*. Y, finalmente, el ciclo inevitable de las *crisis periódicas* que, al afectar a la vez al capital y al trabajo, alcanzan de lleno a todo el sistema.

La primera ley se origina de la voluntad del capitalista de aumentar los beneficios. Para lograrlo, trata de mejorar los métodos de producción a fin de conseguir más mercancías a menor costo. Pero, al hacerlo, se ve obligado a aumentar la porción del capital constante respecto del capital variable (el que servía para retribuir al trabajador y originaba la plusvalía). Es decir, que el aumento de la masa total de beneficio se consigue disminuyendo el porcentaje del mismo.

La segunda ley se deriva de la tendencia del capital a acumularse para invertirlo en comprar nuevas fuerzas de trabajo. Con esto llega un momento en que la demanda de trabajo excede a la oferta; entonces suben los salarios y aumenta el número de obreros. La acumulación del capital supone, por tanto, un aumento del proletariado. Al aumentar el proletariado, disminuye el número de capitalistas (el capital se concentra en menos manos) y se produce, por tanto, la polarización: menos capitalistas y más proletarios.

Finalmente, la tercera ley, la que se refiere al ciclo periódico de crisis, se origina de la desproporción entre la superproducción y el subconsumo. El aumento constante del capital produce una superproducción, unida a una subida de precios por la insuficiencia de materias primas. Esta subida ocasiona la limitación del consumo. Se produce más de lo que los obreros, la masa de los consumidores, puede comprar. Y, en consecuencia, la rueda del sistema se para.

Con esto Marx está en condiciones de predecir la muerte del capitalismo. «A medida que disminuye el número de magnates del capital crecen la miseria, la opresión, la esclavitud, la explotación, pero también la resistencia de la clase obrera. Clase incesantemente creciente y cada vez más

209. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Werke*, vol. XIII), p. 47.
210. *Das Kapital*, III/7, c. 48, p. 826 (PS, vol. VIII, p. 1042). Cf. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, p. 62.

disciplinada, unida y organizada por el mismo mecanismo de la producción capitalista. El monopolio del capital se transforma en una traba para el modo de producción que ha crecido con él. La socialización del trabajo y la centralización de sus medios materiales llegan a un punto en el que es imposible seguir manteniéndolos bajo la envoltura capitalista. Esta envoltura salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada. Los expropiadores son a su vez expropiados»[211]. Es de advertir que todo esto sucede al margen de cualquier consideración ética con la férrea necesidad de un proceso dialéctico. «La forma de apropiación que resulta del modo capitalista de producción es la *primera negación* de la propiedad individual, fundada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra por sí misma, con la necesidad de un proceso natural, su propia negación. Es la *negación de la negación*. Éste no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, aunque sobre la base de las conquistas alcanzadas por la era capitalista: la cooperación y la posesión común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo. La transformación de la propiedad privada fragmentaria, fundada en el trabajo de los individuos, en propiedad privada capitalista es naturalmente un proceso sin comparación más largo y difícil que el que exigirá la transformación de la propiedad capitalista, fundada ya de hecho sobre un modo de producción colectivo, en *propiedad social*. Allí se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo»[212].

En el ámbito de la ciencia económica la crítica marxiana de la economía capitalista ha sido a su vez criticada. El núcleo de esta crítica se concentra en las dos teorías centrales del valor-trabajo y de la plusvalía, las cuales, según J. Schumpeter, patriarca de la ciencia económica contemporánea, estarían hoy muertas y enterradas[213]. Pero la historia viene de lejos. Ya

211. Ibid., I/7, c. 24, p. 790s (PS, vol. III, p. 953).
212. Ibid., p. 791 (PS, p. 954). En el *Prólogo* a la primera edición de *El Capital* Marx mismo advertía lo siguiente: «No pinto de color de rosa por cierto las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, en que son portadoras de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura, por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas» (*Das Kapital*, I, p. 16; PS, vol. I, p. 8). Como científico de la economía Marx tiene interés en subrayar el carácter «natural», al margen de cualquier consideración ética, del proceso de cambio social. Sin embargo, el revolucionario que hay en él no puede esconder su indignación ante la explotación de que es objeto la clase obrera, por el hecho de que una parte del producto de su trabajo pasa a engrosar las arcas cada vez más repletas de la clase capitalista. Parece como si el Marx político no pudiera prescindir de las valoraciones morales de las que el Marx economista prescinde.
213. Desde la órbita de la economía clásica el marxismo es más una «metaeconomía» (es decir, una doctrina económica que no se reduce al estudio de los fenómenos, sino que tiene en cuenta también al factor humano y existencial) que una «ciencia». Cf. J. Prados Arrarte, *Síntesis y crítica de «El Capital» de Marx*, prólogo a: *El Capital. Crítica de la economía política*, Madrid 1967, p. XXVII-CXII. Sobre la teoría económica de Marx véase J.A. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris 1954; *History of economic analysis*, Londres 1954. Cf.

en 1896 el economista austríaco E. von Böhm-Bawerk en un escrito *Sobre la conclusión del sistema marxista* puso en cuestión ambas teorías. Böhm-Bawerk observa que no es posible establecer la correlación valor-trabajo, ni asegurar por tanto un valor de cambio intrínseco a cada mercancía, ya que el valor de cambio está condicionado también por los intereses de las partes y de ordinario por los valores de uso. Además, es un hecho de experiencia que hay productos que tienen un valor de cambio distinto aunque requieren el mismo tiempo de trabajo. Esto probaría que la teoría valor-trabajo es un programa económico concebido para que la propiedad privada carezca de sentido. En efecto, sólo si no hay propiedad privada ni libre intercambio de mercancías, cabe establecer un valor de cambio fijo para cada producto en base al trabajo y afirmar que lo que no tiene trabajo acumulado (por ejemplo, el suelo) no tiene valor. Pero entonces no se habría explicado el «secreto» del capitalismo. Simplemente se habría pensado la realidad económica desde otra alternativa[214].

La quiebra de la teoría valor-trabajo repercute en la de la plusvalía. Es claro que el trabajo crea riqueza, pero también la crea el capital que se invierte el la erección de una planta industrial. Además, el progreso en los métodos de producción exige la renovación periódica de las instalaciones y la creación de nuevas industrias. Para ello se requieren más inversiones y, por consiguiente, más capital. Ahora bien, ¿de dónde podría salir este capital necesario para invertir, si no es de la plusvalía? La capitalización de la plusvalía no sería pues tanto el «secreto» del capitalismo, cuanto la condición de posibilidad de cualquier sociedad industrializada.

No todas las críticas son tan severas como la anterior. E. Menéndez Ureña, un autor que «ha intentado ser con la obra de Marx más justo de lo que él mismo fue con sus adversarios»[215], piensa que las teorías marxianas del valor y de la plusvalía responden, al menos en parte, a la realidad económica de la sociedad capitalista. Menéndez Ureña busca ante todo sacar a la luz lo que el autor de *El Capital* realmente quiso decir. Pues bien, lo que Marx quiso decir con su teoría del valor o, lo que es lo mismo, con su crítica del capitalismo es que el sistema capitalista lleva a un desarrollo de las fuerzas productivas que no está orientado a liberar al hombre, sino a

también J. Strachey, *Naturaleza de las crisis*, México 1939; P.M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, México, 1942; J. Robinson, *Essays in marxian economics*, Londres 1942; G.D.H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, vol. II, México 1958; E. Mandel, *Traité d'économie marxiste*, 2 vols., París 1961; M. Duverger, *Los naranjos del lago Balatón. Lo muerto y lo vivo en la ciencia social de Marx*, Barcelona 1981.

214. Cf. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, p. 64. E. Böhm Bawerk, *Histoire critique des théories de l'intérêt du capital*, París 1902, dice de la teoría marxiana de la plusvalía que «solamente en el caso de que ningún átomo del valor de cambio tenga otro origen que el trabajo puede afirmarse que toda la parte del producto recibido por otra persona que el trabajador se percibe a expensas de los obreros, es decir, que constituye una explotación» (p. 118s).

215. E. Menéndez Ureña, *Karl Marx economista. Lo que Marx realmente quiso decir*, Madrid 1977, p. 24.

someterlo cada vez más al yugo de un trabajo inhumano. Efectivamente, en la sociedad capitalista, la producción no se orienta a liberar a los hombres del trabajo excesivo, ni a producir aquellos valores de uso (en cualidad y cantidad) que esos hombres creen necesitar, sino que, por mucho que avancen las fuerzas productivas, la forma de producción capitalista sólo puede perpetuarse incorporando cada vez mayores cantidades de trabajo humano, revirtiendo a los trabajadores una porción *relativamente* cada vez menor del producto total, aunque la porción absoluta crezca. En conclusión, aunque la realidad capitalista que hoy vivimos no coincide en todos los aspectos con la que Marx describió (en su modelo crítico se han abstraído los influjos de la demanda y la intervención estatal) su visión reflejaría «el *inhumanismo*, la *irracionalidad* y la *injusticia* de la sociedad capitalista, pero mediante un modelo excesivamente abstracto e inoperante desde el punto de vista económico», que si puede ser útil para criticar el capitalismo, «no nos da ninguna solución para salirnos de él, ni cala siquiera en la raíz de los males que saca a la luz»[216].

Si del análisis de las teorías del valor y de la plusvalía, pasamos al de las leyes con las que Marx cree poder predecir la caída inevitable del capitalismo, hay que reconocer que hoy casi todo el mundo las tiene por insuficientes o sencillamente falsas. Es claro que Marx no tuvo o no pudo tener en cuenta dos fenómenos cuya importancia en la realidad económica es cada vez mayor: 1) la creciente mecanización y robotización del trabajo; 2) el crecimiento de las clases intermedias: funcionariado, servicios, etc. Como concluye Menéndez Ureña, en el punto de la demostración del desarrollo lógico del capitalismo hacia su propia destrucción, «Marx se dejó cegar por *su deseo* de demostrar lo indemostrable»[217].

Queda una pregunta por responder: ¿que pasará, según Marx, con la capitalización de la plusvalía en la futura sociedad comunista? ¿Se suprimirá en ella el plus de trabajo o «sobretrabajo» que crea la plusvalía? ¿Recibirá en ella el obrero un salario que corresponda al valor de su producto integral? La respuesta a ambos interrogantes es negativa. He aquí lo que escribe Marx sobre el sobretrabajo: «La eliminación de la forma de producción capitalista permite limitar la jornada de trabajo al trabajo necesario. Con todo, este último, en iguales circunstancias, ganaría en extensión: de una parte porque las condiciones de vida del obrero serían más ricas y sus exigencias mayores. De la otra porque una parte del actual sobretrabajo entraría a formar parte del trabajo necesario, a saber, en el trabajo indispensable para la constitución de un fondo social de reserva y de acumula-

216. Ibid., p. 233. Cf. también p. 22s y 222s.

217. Ibid., p. 234.

ción»[218]. Es claro, pues, que también en la futura sociedad comunista el obrero dedicará al trabajo más horas de las que exigirían sus necesidades actuales. Poco importa que a este plus de trabajo se le llame «trabajo necesario» o «sobretrabajo». La realidad es la misma. El propio Marx lo reconoce por otra parte: «El sobretrabajo, en tanto que es un trabajo que excede el nivel de las necesidades dadas, deberá existir siempre»[219]. La única diferencia estriba en que en la sociedad comunista perderá la forma antagonista que tiene en la actual sociedad capitalista.

Si Marx no piensa en la supresión del sobretrabajo tampoco piensa que haya que reintegrar al obrero los beneficios íntegros que aquél produce. En la *Crítica al programa de Gotha* se opone expresamente a esta consecuencia abusiva de su pensamiento, tal como la había propugnado en Alemania Lassalle. He aquí la contrarréplica de Marx. «En esta sociedad comunista (la propuesta por los autores del programa criticado) cada trabajador debe recibir, a la manera lassalliana el producto íntegro de su trabajo. Si tomamos el término "producto íntegro del trabajo" en el sentido de "objeto creado por el trabajo", entonces el producto del trabajo de la comunidad es la totalidad del producto social. De esta totalidad es preciso quitar: primero, un fondo destinado a la substitución de los medios de producción usados; en segundo lugar, una fracción suplementaria para acrecentar la producción; en tercer lugar un fondo de reserva o de seguro contra accidentes, perturbaciones debidas a fenómenos naturales, etc. Estas substracciones son una necesidad económica, cuya importancia será determinada en parte, a la vista de los medios y fuerzas en juego, por el cálculo de probabilidades. En cualquier caso, no pueden ser calculadas en absoluto sobre la base de la equidad. Queda todavía la otra parte del producto total, destinado al consumo. Antes de proceder a la repartición individual hay que cercenar: primero, los gastos generales de la administración que son independientes de la producción. Segundo: lo que se destina a satisfacer las necesidades de la comunidad, escuelas, instalaciones sanitarias, etc. Tercero: los fondos necesarios para el mantenimiento de los que ya no puedan trabajar, en suma todo lo que hoy se llama asistencia pública oficial. Es sólo entonces cuando llegamos a la única distribución que bajo la influencia de Lassalle y de una manera limitada el programa prevé... El producto integral del trabajo se ha transformado bajo mano en producto parcial, aunque lo que se quita al productor como individuo lo recupera, directa o indirectamente, como miembro de la sociedad»[220]. La conclusión es decepcionante. El marco social ha cambiado, pero para el obrero individual, las cosas

218. *Das Kapital*, I/5, c. 15, p. 552 (PS, vol. III, p. 642).
219. Ibid., III/7, c. 48, p. 827 (PS, vol. VIII, p. 1043).
220. *Kritik des Gothaer Programms* (*Werke*, vol. XIX), p. 18s.

siguen más o menos igual. Como observa R. Aron a propósito de la Unión Soviética, el nuevo sistema «tiene el mérito o el demérito de llamar edificación del socialismo lo que en el siglo XIX se llamaba acumulación del capital»[221].

9. El cuerpo doctrinal del marxismo: el binomio materialismo dialéctico-materialismo histórico

El pensamiento de Marx se ha desplegado hasta ahora como crítica, teórica y práctica, de toda la realidad existente. ¿Qué queda detrás de esa crítica? Queda un sistema de pensamiento teórico-práctico, una concepción del hombre y de la historia que incluye en su envés, como la otra cara de la moneda, un programa de realizaciones sociales y políticas. En el cuerpo teórico del marxismo suele distinguirse un doble aspecto complementario: el así llamado «materialismo dialéctico e histórico». No olvidemos, sin embargo, que ya en 1845 Marx y Engels afirmaron de consuno: «Nosotros no conocemos otra ciencia que la ciencia de la historia»[222]. Además, Marx no usó jamás la expresión «materialismo dialéctico», ni se ocupó, como Engels, de desarrollar una dialéctica de la naturaleza[223]. Marx no considera nunca la naturaleza al margen del hombre, ni el hombre, al margen de la naturaleza. Si cabe hablar en su pensamiento de materialismo dialéctico, éste se refiere únicamente al despliegue de la relación del hombre con la naturaleza y, a través de ésta, de la relación social del hombre con los otros hombres. Por otra parte, la dialéctica en Marx lo engloba y penetra todo, tanto las relaciones naturales y sociales como las históricas. En este sentido, el materialismo histórico es también dialéctico[224].

221. R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París 1962, p. 245. Cf. sobre el tema P.D. Dognin, *Initiation à K. M.*, p. 404ss.
222. *Die deutsche Ideologie*, p. 18 (WR, p. 676). El texto fue tachado en el manuscrito original. Por ello se publica (junto con otros muchos) en forma de nota.
223. De hecho, la distinción entre «materialismo dialéctico» y «materialismo histórico» es una elaboración posterior de la ortodoxia marxista-leninista, que ensambló en un conjunto sistemático cerrado las aportaciones de Marx y de Engels. Sin la «actividad objetiva» del «sujeto» humano sobre la naturaleza no cabe hablar marxianamente de dialéctica. Esto plantea la cuestión de si, al extrapolar la dialéctica marxiana, en la que el hombre es el sujeto, a la realidad no humana, a la naturaleza, Engels completó o traicionó el pensamiento de Marx. C. Valverde, *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y Engels*, Madrid 1979, opta por la primera alternativa. Por ello, aun reconociendo el doctrinarismo de la concepción sistemática marxista-leninista, desarrolla bajo el nombre de «materialismo dialéctico» la concepción marxiano-engelsiana de lo real, su movimiento evolutivo y su conocimiento. En su opinión, Engels vino a llenar un hueco ontológico existente en el pensamiento de Marx. Sus nuevos planteamientos constituyen una «filosofía de la naturaleza» que no se encuentra expresamente en Marx, pero que tampoco le es ajena. La opción es discutible y conlleva el peligro de cubrir con la etiqueta de «materialismo dialéctico» mercancías muy diversas. Ello no obstante la obra es una útil y bien documentada aportación al tema, tanto más de agradecer, cuanto que el autor tiene buen cuidado de exponer ordenadamente los diferentes puntos de vista de Marx y de Engels.
224. Un desarrollo global del lugar que corresponde a la dialéctica en el pensamiento de Marx puede verse en M. Dal Pra, *La dialéctica de Marx. De los escritos de juventud a la crítica de la economía política*, Barcelona 1971.

a) *Dialéctica natural y social*

Marx tomó el materialismo de Feuerbach sin preocuparse demasiado por fundamentarlo. Se contentó con establecer como postulado, siempre supuesto y nunca demostrado, que el hombre y la naturaleza en sus relaciones mutuas existen por sí mismos, es decir, son autosubsistentes. Lo que sí hizo Marx es transformar el materialismo feuerbachiano de teórico en práctico. La relación del hombre con la naturaleza no es pasivo-contemplativa, sino activo-transformadora y se concreta en el concepto de «actividad objetiva», por la que el hombre, transformando la naturaleza, se hace objeto para sí mismo. En otras palabras, desde la supuesta identidad de teoría y praxis, Marx no puede aceptar nada que no sea producción humana (la naturaleza con consistencia propia al margen del hombre), pero tampoco puede aceptar un hombre que no sea producto de sí mismo (un hombre con consistencia propia al margen de su actividad transformadora de la naturaleza). La única salida posible a este dilema es volver a la concepción dialéctica hegeliana[225]. En efecto, Marx cae en la cuenta de que Hegel «entiende el autoproducirse del hombre como un proceso; el objetivarse como un oponerse, como alienación y superación de la misma; de que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, el hombre verdadero, porque es real, como el resultado de su propio trabajo»[226]. Entre el hombre y la naturaleza existe, pues, una relación dialéctica. Ella permite pensar a la vez a la naturaleza como producto del hombre y al hombre como producto de sí mismo. Ni la naturaleza ni el hombre son, pues, algo dado, previo, acabado en sí mismo. El hombre *se hace* a sí mismo, *rehaciendo* a la naturaleza.

Marx desarrolla por vez primera esta dialéctica en los *Manuscritos*. El punto de partida es una concepción del hombre como *ser natural (Naturwesen)*. El hombre es un ser natural, porque como ser sentiente su naturaleza inmediata, sensorial, es la propia sensibilidad humana[227]. Es la naturaleza que hay en él, la sensibilidad, la que le orienta decididamente hacia la naturaleza extranjera o fuera de él, ya que las potencias humanas sólo pueden encontrar su realización objetiva en los objetos naturales. En efecto, como explica Marx, «como ser natural *vivo* el hombre se halla dotado en parte de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural *activo*; pero

225. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, p. 41.
226. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 574 (WR, p. 113).
227. Cf. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 544: «El hombre es el objeto inmediato de la ciencia de la naturaleza, porque la naturaleza sensible, inmediata, es para él de modo inmediato la sensibilidad humana» (WR, p. 89). Por eso Marx, aludiendo a Feuerbach, hace de la sensibilidad la base de toda ciencia. «Sólo si la ciencia parte de ella bajo la doble forma de la *conciencia sensible* y de la *necesidad sensible*, será una ciencia real» (ibíd., p. 543; WR, p. 88).

como ser natural corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, el hombre es también en parte un ser *pasivo*, un ser condicionado y limitado...; los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como objetos independientes de él, pero también como objetos de sus *necesidades*, objetos esenciales, indispensables, para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser»[228]. Por eso Marx denomina a la naturaleza, en cuanto no es el mismo cuerpo humano, «cuerpo inorgánico» del hombre. «Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo: el hombre debe mantenerse con él en un proceso constante para no morir»[229].

En esta relación elemental que domina todo el devenir dialéctico el hombre aparece como un *ser indigente*, cuyas necesidades apuntan hacia la naturaleza como el *objeto de su satisfacción*. «El hambre –comenta Marx– es una *necesidad* natural; necesita por tanto de una naturaleza exterior, de un *objeto* exterior para poder satisfacerse, para poder aplacarse. El hambre es la necesidad objetiva que mi cuerpo siente de un objeto existente fuera de él, indispensable para su integración y desarrollo esencial»[230]. Pero esta primera relación es en el mismo grado oposición; la necesidad inmediata no se satisface inmediatamente. Es preciso dar con el anillo mediador que relacione entre sí ambos polos. Pues bien, este elemento mediador reside en la actividad objetiva del hombre sobre la naturaleza, o sea en el *trabajo* humano[231].

En efecto, como observa Marx, «la naturaleza, considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es para éste *nada*»[232]. Para que llegue a ser algo, para que adquiera sentido para él, ha de impregnarse de subjetividad, ha de convertirse en objeto. De esta contradicción radical surge el primer gesto humano: la acción de coger el fruto y llevárselo a la boca para comerlo. En esta relación consumidora aparece ya la primera mediación, el primer trabajo. Pero el hombre no actúa todavía en este caso sobre la naturaleza exterior más que ejerciendo un poder natural que reside en él. «El trabajo es ante todo un acto que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza. Al trabajar el hombre desempeña frente a la naturaleza el papel de un poder natural. Pone en acción las fuerzas de que está dotado su cuerpo, brazos o piernas, cabeza y manos, a fin de apropiarse las materias naturales, dándoles una forma útil para su vida. Al mismo tiempo que mediante este proceso actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza, desarrollando las facultades que

228. Ibíd., p. 578 (WR, p. 116).
229. Ibíd., p. 516 (WR, p. 67).
230. Ibíd., p. 578 (WR, p. 116s).
231. Cf. J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 423ss.
232. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 587 (WR, p. 123).

en ella dormitan»[233]. El hombre deviene así para sí mismo su primer instrumento de trabajo.

Sin embargo, este primer gesto consumidor del hombre no supera todavía el nivel animal del instinto: hay en él una relación *inmediata* entre el objeto y el cuerpo que lo consume. En el trabajo humano propiamente dicho la relación es, en cambio, *mediata* y, por ende, *consciente*. A diferencia del animal que se contenta con consumir, con relacionar la cosa consigo mismo, el hombre, al trabajar, no relaciona la cosa consigo mismo, sin *haberse relacionado* antes con ella, sin haber puesto en ella algo de sí mismo. Es exactamente aquí donde empieza propiamente la *mediación* del trabajo. El animal, al consumir la naturaleza, se produce a sí mismo. El hombre se produce también a sí mismo, pero mediante la reproducción entera de la naturaleza. «El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital propia el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital consciente... El animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza. El producto del animal forma parte directamente de su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal produce solamente a tono y con arreglo de la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto. Por ello crea también con arreglo a las leyes de la belleza»[234].

El trabajo aparece así como una actividad rica y compleja, cuyo objeto es la naturaleza tal como se ofrece al hombre. Marx distingue en él tres momentos: la actividad personal del hombre o trabajo propiamente dicho (momento subjetivo); el objeto sobre el que actúa el trabajo (momento objetivo); finalmente el medio con el que actúa (momento instrumental o mediador)[235]. El desarrollo de estos tres momentos da lugar a la conocida dialéctica del trabajo que Marx desarrolla en *El Capital*.

El primer trabajo consiste simplemente en *separar* un objeto de su ambiente natural. Así ocurre con el pescado que el pescador saca del agua o con la madera que el leñador derriba en la selva. El hombre no hace aquí otra cosa que sacar al objeto de su condición de materia natural indiferenciada. Estamos todavía en el grado más elemental de humanización de la naturaleza. El segundo grado consiste en utilizar un objeto ya separado de su ambiente natural como *medio* para conseguir un fin determinado. El objeto mediador recibe entonces el nombre de instrumento de trabajo. Es en el perfeccionamiento de los medios de trabajo donde aparece el perfec-

233. *Das Kapital*, I/3, c. 5, p. 192 (PS, vol. 1, p. 215s).
234. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 516s (WR, p. 67s).
235. Cf. *Das Kapital*, I/3, c. 5, p. 193 (PS, vol. 1, p. 216).

cionamiento del trabajo. «Lo que diferencia una época de otra no es tanto lo que fabrica, sino la manera de fabricar, los medios de trabajo con los que se fabrica»[236]. Y así llegamos al tercer grado de humanización del objeto natural: con el concurso de los instrumentos de trabajo el objeto primitivo se transforma en *producto*, es decir, menos objeto natural y más objeto humano. Con la creación del producto concluye el proceso humanizador: la actividad humana se ha objetivado y el objeto se ha humanizado. El trabajo se ha materializado y la materia se ha trabajado. «Lo que era movimiento en el trabajador aparece ahora en el producto como una propiedad en reposo. El obrero ha tejido y el producto es tejido»[237]. En resumen: el trabajo aparece como *mediación* completa en la relación inmediata hombre-naturaleza, necesidad-satisfacción, hombre-objeto. El hombre se ha vuelto natural y la naturaleza se ha vuelto humana[238].

La relación constitutiva del hombre a la naturaleza lleva consigo la relación del hombre con el otro hombre y el trabajo constituye de nuevo el elemento mediador. La forma más originaria de esta relación interhumana es la *familia* como relación del hombre y de la mujer. Hombre y mujer, varón y hembra, son dos seres naturales que tienen entre sí una relación natural de necesidad y satisfacción recíproca. «La relación del hombre a la mujer es relación inmediata, natural y necesaria del ser humano al ser humano»[239]. Se trata ante todo de una relación natural: en el hombre y la mujer está presente la naturaleza con sus fuerzas de atracción sexual que llevan a cada comparte a buscar su complemento obligado en la otra. La comunión del hombre con otro ser es, pues, a la vez comunión con la naturaleza. «En esta relación natural de la especie, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el ser humano»[240]. Pero se trata también de una relación natural, que empieza ya a ser social. «En esta relación se pone de manifiesto en qué medida la necesidad del hombre ha devenido una necesidad humana y, por tanto, en qué medida el otro ser humano en cuanto tal ha llegado a ser una necesidad, en qué medida (el hombre) en su existencia individual es al mismo tiempo un ser social»[241]. La familia sirve así de puente entre la naturaleza y la sociedad. Ahora bien, fuera de esta relación familiar, la relación del hombre con otro ser humano pasa necesariamente por la mediación del trabajo.

En efecto, el hombre no trabaja sólo para sí mismo, sino también para los otros individuos de su especie. Como había ya apuntado Hegel en la

236. Ibid., p. 194s (PS, p. 218).
237. Ibid., p. 195 (PS, p. 219).
238. Cf. J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 434ss.
239. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 535 (WR, p. 82).
240. Ibid.

Fenomenología, el trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto la satisfacción de sus necesidades como de las ajenas. Mi trabajo satisface la indigencia del otro y mi indigencia se satisface por el trabajo del otro. En una palabra, el trabajo es en su mismo origen y contenido una *actividad social*. Por el trabajo «el hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre; a la manera como el objeto, que es el producto de la actividad inmediata de su individualidad, es al mismo tiempo su propia existencia para el otro hombre, la existencia de éste y su existencia para él»[242]. El trabajo lleva así a la plenitud la relación del hombre con la naturaleza. «La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social, porque solamente en la sociedad es la naturaleza para él como vínculo con el hombre, como existencia de sí mismo para otro, y del otro para él, así como el elemento vital de la realidad humana; solamente aquí existe ella como fundamento de su propia existencia humana»[243]. La comunión del hombre con la naturaleza es, pues, de carácter social. «En la sociedad está la consumación de la unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza»[244]. En definitiva, el trabajo es el hilo que ata en una misma urdimbre la naturaleza, el hombre y la sociedad. Por medio del trabajo naturaleza y sociedad se hallan indisolublemente unidas en la relación del hombre consigo mismo.

b) *La ciencia de la historia*

El materialismo histórico no es sino la otra cara del materialismo dialéctico. En efecto, la consecuencia de los anteriores análisis es que a través del trabajo el hombre no sólo se une a la naturaleza y a la sociedad, sino que realiza a la vez su ser natural y social. Reproduciendo a la naturaleza, convirtiéndola en producto que satisface íntegramente sus necesidades, el hombre se produce a sí mismo, pone las bases de su existencia natural y social. El proceso dialéctico se dirigirá, pues, en adelante, a la producción del hombre por sí mismo mediante la reproducción íntegra de la naturaleza. Esta producción mediadora del hombre por sí mismo no es otra cosa que la historia[245].

«Toda la llamada historia universal no es sino la producción del hombre mediante el trabajo humano, la génesis de la naturaleza para el

241. Ibid.
242. Ibid., p. 537 (WR, p. 83s).
243. Ibid., p. 537s (WR, p. 84).
244. Ibid., p. 538 (WR, p. 84).
245. Cf. J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 448.

hombre»[246]. He aquí una frase que compendia toda la concepción marxiana de la historia. En efecto, desde la óptica de Marx el *hecho histórico primordial* sólo puede encontrarse en la actividad del hombre (sujeto indigente) sobre la naturaleza (objeto de satisfacción) en orden a satisfacer su indigencia. «La condición primordial de toda historia humana es naturalmente la existencia de seres humanos vivos. El primer estado de hecho que hay que comprobar es, por tanto, la complexión corporal de estos individuos y las relaciones que les crea con el resto de la naturaleza»[247]. En consecuencia, «se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por todo lo que se quiera. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales cuando empiezan a producir sus medios de existencia, paso adelante que es la consecuencia misma de su organización corporal. Al producir sus medios de existencia los hombres producen indirectamente su vida material misma»[248].

El hecho histórico primordial se desdobla dialécticamente en tres relaciones o momentos constitutivos. El *primero* de estos momentos es la *necesidad* y su *satisfacción*. El dato previo de toda existencia humana y, por ende, de toda historia es «que los hombres han de estar en condiciones de vivir para poder hacer la historia. Pero para vivir, ante todo, hay que comer, beber, alojarse, vestirse y hacer algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por tanto, la producción de medios que permitan satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material misma, y éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que tanto hoy, como hace miles de años, hay que cumplir día a día, hora a hora, sencillamente para mantener a los hombres en vida»[249].

Este primer momento se desarrolla tanto desde el punto de vista de la necesidad (sujeto), como desde el punto de vista de su satisfacción (objeto o naturaleza). En efecto, con la mediación del instrumento de trabajo se despiertan nuevas necesidades. Por eso escribe Marx: «El segundo punto es que una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya logrado de esta satisfacción impelen a nuevas necesidades y esta *producción de nuevas necesidades* es el primer hecho histórico»[250].

A estas dos relaciones naturales viene a incorporarse como tercer momento la *relación familiar*, la cual, sin dejar de ser natural, empieza ya a ser

246. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 546 (WR, p. 90). Cf. *Das Elend der Philosophie* (*Werke*, vol. IV), p. 160: «El señor Proudhon ignora que la historia entera no consiste más que en una continua transformación de la naturaleza humana» (*Miseria de la filosofía*, trad. de D. Negro Pavón = [DN], Madrid 1969, p. 204).
247. *Die deutsche Ideologie*, p. 20s (WR, p. 19).
248. Ibid., p. 21 (WR, p. 19).
249. Ibid., p. 28 (WR, p. 28).
250. Ibid. (WR, p. 28s).

social. Mediante ella se realiza por vez primera y sin cesar, desde el comienzo de la historia, el ser genérico del hombre. «La tercera relación que aquí tiene lugar, igualmente desde un principio en la historia, es que los hombres que a diario producen de nuevo su vida comienzan a producir otros hombres, a procrear: la relación entre el hombre y la mujer, los padres y los hijos, la familia... La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la generación, aparece ahora como una doble relación: de una parte como relación natural y de otra, como relación social»[251].

Necesidad-satisfacción, mediación del instrumento de trabajo y creación de nuevas necesidades, finalmente la reproducción de seres humanos en la familia son los tres momentos de un solo hecho histórico fundamental que los abarca a todos a la vez. A ellos hay que añadir un cuarto momento que no es sino el «fenómeno» de los demás y que consiste en el conjunto de *relaciones sociales* entre los hombres correspondiente a cada etapa del desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, de las necesidades y de los medios de producción empleados para satisfacerlas. Esta relación social, particular a cada época, se origina del modo de trabajo y se modifica con el desarrollo de los instrumentos de trabajo[252].

Tal es para Marx la auténtica base real de la historia. Como él mismo escribe: «Se pone de manifiesto ante todo un lazo materialista entre los hombres, que está condicionado por las necesidades y el modo de producción y que es tan viejo como los mismos hombres; lazo que toma nuevas formas sin cesar y que ofrece una historia, aunque no exista todavía una estupidez política o religiosa cualquiera que reúna a los hombres por añadidura»[253].

En definitiva, lo que los hombres *son* coincide con su *producción*, tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen. Lo que los hombres son depende de las *condiciones materiales* de su producción. La historia deberá, pues, fundarse por entero en estas condiciones, sin pretender eludirlas, recurriendo a otras fuerzas independientes de ellas, las cuales para el materialismo histórico no existen. No hay nada en la historia que no pueda y no deba reducirse en último término a las condiciones materiales de existencia. Y como éstas, en cuanto se refieren a la vida humana social, suelen compendiarse en la expresión «factores socioeconómicos», se concluye que la verdadera clave interpretativa de la historia se encuentra en el juego conjunto de tales factores. El propio Engels, en el prólogo al *Manifiesto del partido comunista*, enuncia así la «idea cardinal» del materialismo histórico: «La producción económica y el ajuste social que en cada época

251. Ibid., p. 29 (WR, p. 29).
252. Cf. J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 468s.
253. *Die deutsche Ideologie*, p. 30 (WR, p. 31).

por necesidad deriva de ella son la base de la historia política o intelectual de la época misma»[254].

¿Qué papel juega la *conciencia* en esta concepción estrictamente socioeconómica de la historia? Marx empieza por sentar su condición esencialmente secundaria y derivada. «Solamente ahora, después de haber examinado cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originales, es cuando vemos que el hombre tiene *también* conciencia»[255]. Esto no quiere decir que la conciencia sea de aparición tardía en la historia. El hombre en Marx no *es* conciencia, sino que *tiene* conciencia, pero tiene conciencia por la misma razón por la que tiene historia, porque por una necesidad impuesta por su misma organización física se ve obligado a producir su vida natural y a producirla de una determinada manera. Nada más lejos de Marx que la idea de una historia sin conciencia. La conciencia acompaña siempre a toda historia. Siempre que hay historia, hay también conciencia. Sin ella, la relación hombre-naturaleza, el hecho histórico fundamental, no sería todavía histórico, porque no sería todavía humano. Pero también nada más lejos de Marx que la idea de una conciencia «pura». La conciencia es desde el comienzo «impura». «El "espíritu" nace ya tarado con la maldición de estar "preñado" de materia. Ésta se manifiesta aquí bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del *lenguaje*. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: *es* la conciencia práctica, la conciencia real, existente para los otros hombres y por ello también para mí mismo; y el lenguaje nace como la conciencia de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres... La conciencia, por tanto, es ya de antemano un *producto social* y lo seguirá siendo, mientras existan seres humanos»[256].

En resumen: Marx reconoce el hecho de la conciencia, pero le niega la supremacía que le atribuía Hegel y la concibe, juntamente con las estructuras ideológicas en las que se encarna, como un producto derivado de las condiciones materiales de existencia. Éstas constituyen lo que se denomina la «infraestructura»; todo lo demás constituye la «supraestructura» (*Überbau*).

Sin embargo, sería no entender a Marx, pensar que con esta distinción entre infraestructura socioeconómica y supraestructura ideológica queda ya resuelto el problema de la historia. En el seno de un pensamiento tan hondamente dialéctico como el suyo la relación de la conciencia con el ser del hombre no puede dejar de ser, a su vez, *dialéctica*. De ahí se sigue que, aunque la conciencia sea un producto derivado del hecho histórico funda-

254. F. Engels, *Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1883* (*Werke*, vol. IV), p. 577.
255. *Die deutsche Ideologie*, p. 30 (WR, p. 31).
256. Ibid., p. 31 (WR, p. 31).

mental, puede en ocasiones volver a actuar sobre él. Surge así un doble determinismo: de la infraestructura sobre la supraestructura y de ésta a su vez sobre la infraestructura. La conciencia depende *en su génesis* de la infraestructura socioeconómica. Sobre este punto las aseveraciones de Marx son tajantes y definitivas. «El modo de producción de la vida material determina el proceso de vida social, político e intelectual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, al revés, es su ser social el que determina su conciencia»[257]. Pero este determinismo no es unilateral, de suerte que la conciencia haya de seguir la trayectoria fatal que le ha indicado la infraestructura. La conciencia no se reduce a un puro elemento pasivo, sino que, una vez nacida, adquiere un carácter activo que le hace capaz de actuar sobre la infraestructura y de influir así en el curso de la historia. Pero, aunque la conciencia acompaña siempre en este sentido a la relación histórica fundamental, no va nunca más allá de ella. Las formaciones de conciencia, sean instituciones o ideologías, no dejan jamás de depender de la infraestructura socioeconómica. Pueden en ocasiones volver a actuar sobre ella, pero siempre en el seno de esta dependencia[258]. En este sentido, el factor socioeconómico, si no es el único, es el factor *determinante* de la historia. Y si esto es así, el juego de las formaciones de conciencia, como factor *independiente*, es prácticamente nulo[259].

Hay que reconocer a Marx el mérito de haber llamado la atención sobre el aspecto socioeconómico de la historia. La historiografía clásica, centrada en torno a grandes personajes, reyes, generales o políticos, había dejado en la penumbra las condiciones socioeconómicas de los acontecimientos históricos. El proceso histórico se presentaba en frase de Marx como «una simple historia de caballeros, bandidos y espectros»[260]. Hoy ya no es posible esforzarse en comprender la historia, sin tener en cuenta el complicado juego de los factores socioeconómicos. Pero, como en otras ocasiones, también aquí Marx cede a la tentación del doctrinarismo reduccionista. El desarrollo histórico es algo demasiado complicado, en él juegan demasiados factores de influencia, para que sea posible buscar su «base real» en las condiciones socioeconómicas y reducir las otras manifestaciones de la vida histórica a la condición de epifenómeno.

Es indudable que «la producción intelectual se transforma con la producción material», que las condiciones socioeconómicas de existencia

257. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort, p. 8s. Véase también *Die deutsche Ideologie*, p. 27: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (WR, p. 26); ibid., p. 37: «La verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales» (WR, p. 39).
258. Cf. la exposición de J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 473.
259. Cf. J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. II, p. 275.
260. Cf. *Die deutsche Ideologie*, p. 39s (WR, p. 42).

influyen en las formaciones de conciencia, pero también lo es que la conciencia condiciona en parte el modo de existencia socioeconómico. Sin embargo, presa de su doctrinarismo, Marx pretende que «las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas»[261]. La conciencia se convierte en mero producto de las relaciones de producción: depende en su ser de las condiciones socioeconómicas y, si es capaz de influir en la historia, es sólo en el seno de esta dependencia. Esta tesis, al margen de su gratuidad, no parece ajustarse a los hechos. Así Max Weber ha demostrado que en la antigua India y en el Israel bíblico la economía no determinó las estructuras religiosas, sino, al revés, la religión determinó las estructuras económico-sociales y que el moderno capitalismo hinca sus raíces en la mentalidad calvinista-puritana, del mismo modo que la organización económica y social del medioevo se vio influida poderosamente por las concepciones religiosas. Pero es en el ámbito de la historia de las ideas donde el desajuste entre teoría y realidad se hace más patente. Por poner un ejemplo, desde la teoría de Marx se hace inexplicable «cómo el aristotelismo, nacido bajo el régimen de esclavitud, haya podido sobrevivir en el pensamiento de un fraile dominico que vivió en pleno régimen feudal y revivir después en pleno régimen capitalista en el pensamiento de un filósofo alemán del siglo XIX como Franz Brentano y encontrar finalmente defensores en la persona de filósofos como J. Maritain, para quien sin embargo el materialismo histórico no es ningún secreto»[262].

El hecho histórico primordial es el fundamento de la historia pero no contiene todavía su *desarrollo*. Éste viene dado en la historia efectiva, que no es sino el aparecer fenoménico de la dialéctica interna del hecho histórico fundamental. Marx nos ha presentado su visión del desarrollo histórico en el célebre *Manifiesto del partido comunista*. La historia universal aparece como una serie de revoluciones de base socioeconómica que se engendran, suprimen y suceden unas a otras en el seno de un ineluctable proceso dialéctico. En la base del proceso se encuentra la división de la sociedad en clases antagónicas y la lucha a muerte que de ellas se origina. Cada vez domina una nueva clase. La historia es un inmenso campo de batalla en el que los diversos grupos sociales luchan sucesivamente en un duelo singular y decisivo. Es de nuevo la dialéctica hegeliana del señor y del siervo, transportada al terreno social y político. «Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos, maestros y oficiales de los gremios: en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en

261. Ibid., p. 46 (WR, p. 50).
262. É. Gilson, *Les tribulations de Sophie*, Paris 1967, p. 124.

una ininterrumpida lucha, velada unas veces y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes»[263]. Como reza una frase célebre, «la historia de toda sociedad humana hasta nuestros días es una historia de luchas de clases»[264].

Esta lucha se ha reducido hoy a dos grandes grupos sociales que tienden a encuadrar bajo sus filas a toda la humanidad: burgueses y proletarios. «La moderna sociedad burguesa, que se alza sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Lo que ha hecho ha sido crear nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas modalidades de lucha que vienen a substituir a las antiguas. Sin embargo, nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado estos antagonismos de clase. Hoy toda la sociedad tiende a dividirse cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado»[265].

Marx vivió en una época de gran prosperidad burguesa y tenía plena conciencia del papel preponderante que la burguesía ha jugado en la historia moderna. Por ello no escatima sus elogios ante las grandes empresas de la burguesía occidental: «En el corto siglo que lleva de existencia como clase dominante, la burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las generaciones pasadas juntas»[266]. Más aún, la burguesía ha empezado a poner manos a la obra en la única empresa que a juicio de Marx es verdaderamente importante: transformar

263. *Manifest der Kommunistischen Partei* (*Werke*, vol. IV), p. 462 (WR, p. 60). Véase también *Das Elend der Philosophie*, p. 182: «Solamente en un orden de cosas en el cual no existan clases ni antagonismo de clases las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*. Hasta entonces en la víspera de cada modificación general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: el combate o la muerte; la lucha sangrienta o la nada. De esta manera se halla invenciblemente planteada la cuestión *(Georges Sand)*» (DN, p. 240s).

264. Ibid. En el *Prólogo* a la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx aduce como otras tantas etapas de la historia o, mejor, de la prehistoria humana (anteriores por tanto a la etapa de plenitud y de superación del antagonismo social que inaugurará el comunismo) los modos de producción *asiático*, *antiguo*, *feudal* y *burgués* (cf. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 9). Las cuatro etapas corresponden a lo que solemos denominar el «mundo oriental», el «mundo antiguo grecorromano», el «mundo europeo medieval» y el «mundo europeo moderno». En *La ideología alemana* Marx alude a cuatro formas antagónicas del ejercicio de la propiedad: la *tribal*, que corresponde a la fase inicial de producción (caza, pesca, ganadería, etc.) y a una organización social que se reduce a una ampliación de la organización familiar: los patriarcas como jefes de la tribu, los miembros de la tribu y, en el nivel más bajo, los esclavos; la *comunal-estatal* que resulta de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, pero en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, empieza a desarrollarse la propiedad privada mobiliaria y más tarde también la inmobiliaria; la *feudal-estamental*, cuyo punto de partida no es ya la ciudad, sino el *campo*. La sociedad se divide en dos clases antagónicas: los nobles y los siervos de la gleba. A esta organización feudal de la propiedad territorial corresponde en las nacientes ciudades la propiedad corporativa, la organización de los gremios, con sus maestros, oficiales y aprendices; finalmente, la *burguesa*, en la que la nueva clase burguesa, nacida de la lucha de los habitantes de los burgos o ciudades contra la nobleza rural, absorbe poco a poco todas las clases poseedoras con las que se había encontrado al nacer, al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída y una parte de la clase poseedora anterior formen una nueva clase antagónica, el proletariado. La propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial (cf. *Die deutsche Ideologie*, p. 22ss, 53s; WR, p. 20ss, 55ss).

265. Ibid., p. 463 (WR, p. 61).

266. Ibid., p. 467 (WR, p. 65).

la realidad gracias al esfuerzo humano. «Hasta que ella no lo reveló no supimos cuánto podía dar de sí el trabajo del hombre»[267]. Marx no le niega a la burguesía ni siquiera el mayor de los elogios: el de haber «desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario»[268]. En realidad, «la burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de producción, que vale tanto como decir las relaciones de producción y, por tanto, todo el régimen social»[269]. Pero esta acción revolucionaria de la burguesía se ha realizado a un precio demasiado elevado: la esclavitud y la alienación del hombre. Éste se ve obligado a vender su trabajo como una mercancía más. Surge de este modo el proletariado, esta clase obrera moderna que sólo puede vivir encontrando trabajo y que sólo encuentra trabajo en la medida en que éste nutre e incrementa el capital.

Al escribir el *Manifiesto*, Marx cree que el poder de la burguesía ha llegado a su apogeo. La humanidad entera y sus fuerzas de producción le están sometidas. La burguesía ha sometido el campo a la ciudad, los pueblos bárbaros a las naciones civilizadas, Oriente a Occidente. Para ello no ha necesitado de otra artillería pesada que la baratura de sus mercancías. La burguesía ha obligado a todas las naciones a hacerse burguesas o a perecer. Y ha creado así un mundo a su imagen y semejanza. Pero este coloso tiene su talón de Aquiles. El régimen burgués, que ha sabido evocar como por encanto medios tan gigantescos de producción y de intercambio, «recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus infernales que desencadenó»[270]. La historia de la industria y del comercio no son más que la historia de la rebelión de las modernas fuerzas de producción contra el régimen de propiedad, en el que se basa el predominio de la burguesía. Las armas con que la burguesía ha conquistado el mundo empiezan a volverse contra ella. «Y la burguesía no sólo forja las armas que han de darle la muerte sino que además pone en pie a los hombres llamados a manejarlas: estos hombres son los obreros modernos, los proletarios»[271].

La lucha de clases ha llegado con ello a un momento decisivo. Sólo falta que los proletarios adquieran conciencia de su poder y se organicen políticamente. Ello dará lugar a un vuelco total de la historia. «Hasta ahora todos los movimientos sociales habían sido movimientos desatados por una minoría o en interés de una minoría. El movimiento proletario es el movimiento independiente de una inmensa mayoría en interés de una

267. Ibid., p. 465 (WR, p. 63).
268. Ibid., p. 464 (WR, p. 62).
269. Ibid., p. 465 (WR, p. 63).
270. Ibid., p. 467 (WR, p. 66).
271. Ibid., p. 468 (WR, p. 67).

inmensa mayoría. El proletariado, la capa más baja de la sociedad actual, no puede levantarse, incorporarse, sin hacer saltar, hecho añicos, desde los cimientos hasta el remate, todo este edificio que forma la sociedad oficial»[272].

Marx cree, pues, que la hora del proletariado ha sonado. Su triunfo sobre la burguesía es inevitable. Pero la misión del proletariado no se reduce a destruir la burguesía y liberar la clase obrera. El proletariado está llamado a salvar la humanidad de sus viejas alienaciones y a instaurar por vez primera el reino del hombre. La concepción histórica de Marx culmina así en el ideal del paraíso comunista, un reino de Dios sin Dios alguno sobre la tierra, un reino de la libertad en el que el libre desarrollo del individuo coincidirá con el libre desarrollo de la comunidad. «El proletariado se ve obligado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le convierte en clase dominante; mas, tan pronto como, en cuanto clase dominante, destruya por la fuerza las relaciones vigentes de producción, con éstas hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas y, por tanto, su propia dominación como clase. Y a la vieja sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase substituirá una asociación, en la que el libre desarrollo de cada uno sea condición para el libre desarrollo de todos»[273].

¿Cuál será el rostro de la nueva sociedad levantada por la revolución sobre las ruinas de la antigua? Las alusiones de Marx al respecto la presentan como la vuelta del revés de la actual sociedad burguesa. La futura sociedad comunista se concibe ante todo como la supresión positiva de todas las alienaciones y, por ende, como el retorno del hombre a su modo humano social de existencia. Los antagonismos que hoy atraviesan la sociedad burguesa: la oposición hombre-naturaleza, necesidad-satisfacción, individuo-sociedad, serán reconciliados. El individuo se convertirá en un ser social en asociación real con los otros hombres y en plena comunión con la naturaleza. En rudo contraste con el individualismo burgués, todo en la nueva sociedad llevará el sello de la comunidad. La actividad y el consumo serán sociales. El hombre ya no se perderá en los productos de su actividad, ya que éstos se habrán convertido en objetos sociales. Al desaparecer las diferencias de clase, el poder público perderá su carácter político,

272. Ibíd., p. 472s (WR, p. 71).

273. Ibíd., p. 482 (WR, p. 82). Véase también *Das Elend der Philosophie*, p. 181s: «La condición de la liberación de la clase trabajadora consiste en la abolición de toda clase, de la misma manera que la condición de la liberación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes. En el curso de su desarrollo la clase trabajadora substituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y ya no existirá más poder político en sentido propio, puesto que el poder político constituye precisamente la expresión oficial del antagonismo de clases dentro de la sociedad civil» (DN, p. 239s).

por lo que la organización de la sociedad en Estado se hará últimamente innecesaria. En fin, desaparecida la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y superada incluso la distinción entre trabajo y necesidad, el trabajo llegará a ser la principal necesidad. En el fondo, Marx se limita a caracterizar la nueva sociedad por vía negativa como resultado de la negación de la sociedad anterior. Se trata de una sociedad sin propiedad privada, sin clases, sin Estado, sin distinción entre la existencia individual y la social. El conjunto produce una inequívoca impresión de irrealidad: esta sociedad es demasiado abstracta e ideal para que pueda tener lugar en este mundo.

c) *Entre la utopía y la aporía*

La concepción marxiana de la historia desemboca, pues, en la *utopía*. Pese a que Marx opuso su «socialismo científico» a los intentos de construir una nueva sociedad sobre bases éticas y humanitarias que él calificó de socialismo «utópico», no pudo evitar introducir en su programa una buena dosis de utopismo. La imagen idílica del hombre desarrollada por *La ideología alemana*, según la cual, el individuo liberado de la división del trabajo existente en la sociedad capitalista, podrá formarse en cualquiera de las ramas de la actividad, de suerte que «le resultará posible hacer hoy esto y mañana lo otro; cazar por la mañana y pescar por la tarde, hacer de granjero por la noche y dedicarse a la crítica después de las comidas según se le antoje, sin que para ello necesite convertirse en cazador, pescador, granjero o crítico»[274], es evidentemente «algo utópico, paradisíaco, una representación que obedece a la fe, no a la experiencia científica»[275]. Algo similar hay que decir de los rasgos maravillosos con los que Marx describe en los *Manuscritos* la futura ciudad comunista, una ciudad en la que el hombre será plenamente humano, sus mismos sentidos, el ojo, el oído, etc. sentirán de un modo más noble y humano que en la sociedad burguesa, «el goce perderá su naturaleza egoísta y la naturaleza su pura utilidad, ya que la utilidad se habrá convertido en utilidad humana»[276], la fraternidad entre los hombres no será una frase vacía y el individuo, recobrada su relación humana con el mundo y con sus semejantes podrá cambiar amor por amor, confianza por confianza y le bastará comportarse «como un hombre amante para hacer de sí mismo un hombre amado»[277].

274. *Die deutsche Ideologie*, p. 33 (WR, p. 34).

275. A. Rich, *Die kryptoreligiösen Motiven in den Frühschriften von Karl Marx*, «Theol. Zeitsch.» 7 (1951) 201s.

276. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 540 (WR, p. 86).

277. Ibíd., p. 567 (WR, p. 108).

Es cierto que el Marx posterior es mucho más sobrio y realista en sus predicciones de futuro. Para darse cuenta de ello basta comparar el pasaje antes citado de *La ideología alemana* con otro paralelo de *El Capital*, en el que Marx reconoce que «el reino de la libertad empieza realmente donde termina el trabajo impuesto por la indigencia y marcado por una finalidad externa» y, en consecuencia, «sólo puede florecer enraizado en el suelo de aquel otro reino de la necesidad»[278]. Pero incluso en estos escritos de la madurez, como *El Capital* y la *Crítica al programa de Gotha*, el cuidadoso análisis de las estructuras de la economía capitalista aparece atravesado por la esperanza del momento final, en el que estallará a pedazos la envoltura de la sociedad actual y sonará la hora postrera del capitalismo. «Los expropiadores son expropiados.» Se ha consumado «la negación de la negación» y con ella «la victoria del proletariado»[279]. Y una vez consolidada la sociedad comunista y convertido el trabajo de medio de vida en primera necesidad vital, llega también «el total desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crecen la fuerzas productivas y corren a chorro los manantiales de la riqueza colectiva» y en el lugar del estrecho horizonte jurídico de la vieja sociedad burguesa la nueva sociedad puede escribir en su bandera este único principio: «cada uno según sus posibilidades y a cada uno según sus necesidades»[280].

En Marx, pues, la ciencia no lo es todo. Marx proviene de Hegel y asume entre otras cosas la filosofía hegeliana de la historia, con todo lo que ésta tenía de consumación inmanente, de juicio secular, de transposición de la esperanza escatológica del reino de Dios en términos de historia del mundo. Lo mismo que en Hegel, la historia se divide en Marx en tres etapas. Existe un primer estadio, representado por la unidad originaria de hombre y naturaleza, de individuo y sociedad. A este estadio de armonía original sigue la larga etapa histórica caracterizada por el dolor y la infelicidad, que Hegel denominaba el reino de la alienación y que Marx concreta en el régimen de propiedad privada y en la consiguiente división de la sociedad en clases antagónicas. Finalmente, el tercer estadio está llamado a suprimir la alienación y a restablecer la unidad originaria a un nivel más alto. En Hegel esta visión de la historia terminaba en una comunidad perfecta, una humanidad divina reconciliada consigo misma y con la realidad gracias a la experiencia del perdón y del saber absoluto. En

278. *Das Kapital*, III/7, c. 48 (*Werke*, vol. XXV), p. 828 (PS, vol. VIII, p. 1044).

279. Ibid., I/7, c. 24 (*Werke*, vol. XXIII), p. 791 (PS, vol. I, p. 953s). En este pasaje de *El Capital* es todavía perceptible el eco de unas conocidas expresiones de *El manifiesto del partido comunista*, las cuales, por cierto, vienen citadas en nota a pie de página: «La burguesía produce ante todo sus propios sepultureros. Su caída y la victoria del proletariado son igualmente inevitables» (*Manifest der Kommunistischen Partei*, p. 474; WR, p. 72).

280. *Kritik des Gothaer Programms*, p. 21.

Marx el proceso se mundaniza hasta las últimas consecuencias y, sobre todo, aspira a su propia realización. En consecuencia, todo lo que en el modelo escatológico cristiano, secularizado por Hegel, significaba *trascendencia* se traslada al *futuro* que se convierte en el nuevo absoluto. El futuro, en efecto, es lo no presente, lo que todavía no es y, por ello, en cierto sentido, lo que trasciende todo lo que existe actualmente. Este carácter absoluto del futuro se concreta en la sociedad comunista, concebida como un estado de plenitud humana que negará, trascendiéndola, las actuales limitaciones, una sociedad sin propiedad privada, sin Estado, sin conflictos ni divisiones, el *topos* histórico donde se realizará plenamente el reino del hombre[281]. El resultado, como lo ha visto K. Löwith, es «una historia de perfección y salvación en términos de economía social»[282].

Ahora bien, éste es precisamente el punto en el que la utopía conduce a la *aporía*. En efecto, si la historia, como piensa Marx, es dialéctica, en ella no hay lugar para una sociedad real, estable y definitiva. Pensar lo contrario sería tanto como convertir en reposo lo que por esencia es movimiento. Como reconoce H. Lefebvre, «la dialéctica aplicada correctamente no puede detenerse y no debe detenerse... Un movimiento al que se niega un comienzo no puede tener fin»[283]. Se comprende, pues, que se haya dirigido a la concepción marxiana de la historia este clásico reproche: o el comunismo se dará en la historia y entonces la dialéctica no es la ley de la historia o la dialéctica es la ley de la historia y entonces el comunismo será superado o no llegará nunca[284].

El propio Marx no parece tener clara la cuestión y así oscila entre dos puntos de vista inconciliables, según los cuales el comunismo sería o la *meta final* de la historia o sólo una *etapa necesaria* de su desarrollo. En favor de la primera posición, la más coherente con la lógica del pensamiento marxiano, aboga el texto que sigue: «El comunismo como superación positiva de la propiedad en tanto que autoalienación humana y, por ende, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre, como retorno total, consciente y logrado, dentro de la entera riqueza del anterior desarrollo histórico, del hombre a sí mismo como un hombre social, es decir, humano..., es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del conflicto del hombre con el hombre; la verdadera solución del debate entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y

281. Cf. L. Colletti, *¿Qué queda del marxismo?*, «El País» (13 marzo 1983) 14.

282. K. Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid 1963, p. 68.

283. H. Lefebvre, *L'homme révolté*, Paris 1951, p. 176.

284. Cf. F. Ocariz Braña, *Introducción al marxismo*, p. 101. Véase también J.M. Ibáñez Langlois, *El marxismo: visión crítica*, p. 252ss.

la especie. El comunismo es la *solución* del enigma de la historia y *tiene conciencia* de ser esta solución. El movimiento entero de la historia es el *acto de generación* del comunismo, el acto de nacimiento de su existencia empírica y, a la vez, para su conciencia pensante, el movimiento comprendido y sabido de su devenir»[285]. La historia universal culmina así en el gesto del proletariado que se libera a sí mismo y libera así a la vez la entera humanidad. Por eso, a ojos de Marx, la prueba del comunismo la constituye toda la historia. O mejor, es el comunismo el que prueba, verifica y justifica la historia. La plenitud histórica que caracteriza su advenimiento le lleva a considerar toda la historia anterior como «prehistoria»: como una historia que no se había comprendido todavía a sí misma, en la que el hombre no se había revelado en su plenitud[286].

La consecuencia lógica de este punto de vista sería hacer del advenimiento del comunismo la meta final del proceso histórico. Sin embargo, Marx parece admitir un desarrollo de la historia más allá del advenimiento de la sociedad comunista. «El comunismo es la posición en tanto que negación de la negación y por ello, para la *próxima etapa* del desarrollo histórico, el momento efectivo y necesario del proceso de emancipación y recuperación humana. El comunismo es la *figura necesaria* y el *principio dinámico* del porvenir cercano, pero no constituye en cuanto tal el fin de la evolución humana, la figura de la sociedad humana»[287]. Según este segundo texto el pensamiento de Marx sobre el lugar del comunismo en la historia toma un matiz más realista, pero ¿dónde ha ido a parar la lógica?

Como apunta sagazmente Y. Calvez, el pensamiento de Marx se encuentra ante esta alternativa: o bien el comunismo es un acontecimiento *dentro* de la historia, pero entonces pierde su soberana originalidad, no podemos afirmar que hayamos resuelto el enigma de la historia, ni comprendido su entero desarrollo. Al reconocer que sigue habiendo una historia más allá del comunismo en cuanto acto revolucionario, Marx es indudablemente realista, pero no es lógico. O bien el comunismo constituye el *fin* de la historia, pero entonces ¿qué pasa con el materialismo histórico? ¿En qué para la concepción según la cual la historia es un movimiento dialéctico basado en las relaciones que constituyen lo real? Al hacer del comunismo la meta de la historia, Marx es lógico, pero no es realista.

Una opción por el primer término de la alternativa salva al marxismo de la utopía pero echa por tierra sus promesas más maravillosas. Una

285. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 536 (WR, p. 82s).
286. Cf. J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 585ss.
287. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 546 (WR, p. 91).

opción por el segundo término mantiene intacta la grandeza de las perspectivas abiertas por Marx pero contradice al realismo. En todo caso no se pueden sostener al mismo tiempo ambos términos de la alternativa sin caer en la contradicción a la que conduce el pensamiento de Marx acerca del lugar que ocupa el comunismo en la historia[288]. No hay manera de escapar a esta alternativa. El comunismo en cuanto *acto* y el comunismo en cuanto *estado* se excluyen mutuamente. El comunismo en cuanto acto (el acto de suprimir la alienación) está dentro de las condiciones dialécticas de la historia definidas por Marx. El comunismo en cuanto estado (la sociedad comunista realizada) está fuera de estas condiciones. Si existe una historia comunista (la historia de la sociedad comunista realizada) necesariamente la historia no existe (la historia definida por Marx como movimiento dialéctico). Para el hombre que está en la historia el comunismo se presenta como un ideal irrealizable[289].

Utopía y aporía tienen la misma raíz: el encuentro en el pensamiento de Marx de dos perspectivas heterogéneas que cabría calificar de conciencia crítica y doctrinarismo, diagnosis y profecía, ciencia y esperanza, conocimiento y deseo. La unión de estas dos perspectivas, la científico-filosófica y la revolucionario-escatológica, es desde el punto de vista teórico desastrosa y desde el punto de vista práctico da lugar a una mezcla explosiva. Como apunta L. Colletti, Marx consigue conjugar dos líneas de fuerza decisivas: la idea de la ciencia y la exigencia mesiánica de salvación que hasta entonces había sido patrimonio exclusivo de la religión. De la unión de estos dos factores pasa al primer plano lo que constituye el elemento más específico y original del marxismo: el momento de la realización, es decir, la idea de un *programa* absoluto que se tiene que aplicar en el mundo y que se traducirá en una nueva ordenación de las cosas. Esta aplicación será por un lado la *comprobación* o el *control* experimental del marxismo como ciencia y por el otro la realización de la esperada *transformación* del mundo, el nacimiento del hombre nuevo, de la humanidad redenta. «La pretensión del marxismo de ser distinto de todas las otras filosofías o concepciones del mundo se respeta y se comprende. Pero su talón de Aquiles está en el punto en que el marxismo –que mezcla ciencia y esperanza– tiende a la traducción en realidad, a la tan anhelada realización, ya que su escatología terrenal le obliga a solidificarse en una teología mundana o sea en la maquinaria ideológica del Estado totalitario»[290].

De hecho, la historia del marxismo «realizado», del socialismo «real» se

288. Cf. J.Y. Calvez, *El pensamiento de C. M.*, p. 590.
289. Cf. ibid., p. 591s.
290. L. Colletti, *¿Qué queda del marxismo?*, p. 15.

parece extrañamente a la de las religiones, con su cortejo de cismas y herejías, sus inquisidores, sus santos y sus mártires[291]. No es que el pensamiento de Marx haya de interpretarse como una especie de criptorreligión o, si se quiere, de religión secular. Tal interpretación, al margen de que utiliza un concepto ambiguo de religión –una religión sin Dios es algo muy discutible y, por supuesto, no coincide con el concepto marxiano de religión– cae fuera de la intención real de Marx. Al revés de lo que ocurre en Feuerbach, Marx no pretendió jamás substituir la religión de Dios por la religión del hombre. Se propuso simplemente liberar al hombre de los condicionamientos socioeconómicos de una determinada sociedad. Pero es un hecho que Marx recurre, al menos parcialmente, a las mismas facultades que la religión. Su visión del hombre y de la historia tiende a movilizar los mismos recursos –la fe y la esperanza en versión secular– que están al servicio de las convicciones religiosas[292]. En definitiva, la fe en una historia de la que se está convencido que se ha descifrado el sentido no es tan diferente, en el plano humano, de la fe en un Dios personal que orienta la historia hacia un sentido trascendente. Hay naturalmente una diferencia sutil, que A. Besançon ha puesto inteligentemente de relieve: el marxista *cree que sabe*, el cristiano, en cambio, *sabe que cree*[293]. Pero en uno y otro caso se trata de fe. Ahí reside seguramente el peculiar poder de seducción que el marxismo ejerce sobre los espíritus generosos.

K. Löwith ha estudiado inteligentemente este aspecto pseudorreligioso del marxismo y ha atisbado sus raíces inconscientes en el mismo ser de Marx.

El fundador del marxismo es un judío emancipado del siglo XIX, pero tiene talla de profeta del Antiguo Testamento. Sólo que en vez de anunciar el advenimiento del reino de Dios, Marx se dedicó con el ímpetu y convicción de los viejos profetas a anunciar el advenimiento del reino del hombre. Lo que semeja ser un descubrimiento científico, del cual se deduciría siguiendo la moda de los revisionismos marxistas, un cuerpo

291. Cf. A. Fontaine, *Un prophète remersant*, «Le Monde» (12 marzo 1983) 2; G.A. Wetter, *El materialismo soviético. Su historia y su sistema en la Unión Soviética*, Madrid 1963, p. 574-580, señaló con precisión hace ya bastantes años (antes del *aggiornamento* que supuso para la Iglesia el concilio Vaticano II y de los indicios de deshielo que hoy parecen advertirse en la URSS) las semejanzas estructurales existentes entre el «sistema» católico romano y el comunista soviético. Según él, el comunismo soviético parte del hecho de que el mundo necesita «redención»; posee una «revelación», conservada en cuatro textos canónicos (Marx, Engels, Lenin, Stalin) y expuesta por el magisterio infalible del Partido, que vela por la «pureza de la doctrina», condena las disidencias y herejías y «excomulga» a los herejes que rehúsan someterse. El Partido representa, pues, el pilar y fundamento de la verdad. Este comunismo ortodoxo aúna la actitud interna defensiva con el impulso misionero: como única doctrina salvadora tiende a difundirse por el mundo entero y a enviar sus misioneros a todos los países de la tierra. Requisitos: estricta organización, obediencia ciega, disciplina férrea. Todo a las órdenes del gran jefe, que es celebrado poco menos que cultualmente con desfiles, paradas y peregrinaciones a su tumba. Cf. también H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 337s.

292. Cf. Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según K. M.*, p. 347.

293. Cf. A. Fontaine, *Un prophète remersant*, p. 2.

doctrinal filosófico, está por lo contrario inspirado de la primera a la última frase por una fe escatológica, que a su vez determina el contenido y el alcance de todas sus afirmaciones particulares. «En verdad hubiera sido casi imposible elaborar la visión de la vocación mesiánica del proletariado sobre una base puramente científica e inspirar a millones de seguidores mediante un mero relato de hechos»[294].

294. K. Löwith, *El sentido de la historia*, p. 68s.

CAPÍTULO CUARTO

NIETZSCHE

Entre Marx y Nietzsche no existe la continuidad que encontramos entre Feuerbach y Marx. El hilo se ha roto y estamos ante un nuevo comienzo. Si hay alguna relación entre ambos, ésta es de oposición. Aunque Nietzsche no salde expresamente sus cuentas con Marx como hizo con Kant y Hegel, no se hace remilgos con el socialismo. Lo mira con desprecio como un síntoma más de la decadencia europea. El socialismo es para él cosa del rebaño, de la plebe, de pobres gentes que quieren calentarse mutuamente. Frente al principio socialista de la ciudad, en la que los hombres se sientes superfluos, Nietzsche restablece apasionadamente con su hermano gemelo y enemigo, Kierkegaard, el principio del *individuo*.

Sólo en lo que se refiere al tema del ateísmo, Nietzsche toma el relevo a Marx. Es sintomática, a este respeto, la coincidencia de fechas. Marx moría en Londres en 1883. Un año antes Nietzsche daba la última mano en Génova a una de sus obras más radiantes: *La gaya ciencia*. En ella anuncia, alborozado, aquella «buena nueva» de la que, en adelante, va a convertirse en profeta: la «muerte de Dios». Nietzsche, pues, coincide con Marx en la convicción de que está empezando para la humanidad una nueva etapa de la historia, una etapa no tanto atea como postatea. Pero, de nuevo, ahí empiezan las diferencias. En opinión de Nietzsche, en efecto, la entera filosofía alemana estaba inficionada por la teología. «Entre los alemanes se me entenderá enseguida si digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana»[1]. Hegel no es ninguna excepción. A él reviene la responsabilidad

1. *Der Antichrist*, 10 (*Nietzsche Werke* = [NW], Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli-M. Montinari, Berlín 1969ss, vol. VI/3), p. 174; trad. castellana: *El Anticristo*, trad. de A. Sánchez Pascual = (SP), Madrid 1982, p. 34. En adelante, la edición utilizada para las referencias a las obras de Nietzsche en versión castellana será preferentemente la que A. Sánchez Pascual preparó para Alianza Editorial. Para aquellas obras

de haber retrasado peligrosamente la victoria del ateísmo. «Hegel fue su retardatario por excelencia, conforme a su grandiosa tentativa de convencernos de la divinidad de la existencia, en último término por medio de nuestro sexto sentido, el sentido de la historia»[2]. La historia juega en Hegel el papel de Dios: juzga absolutamente y exige obediencia absoluta[3]. Ahora bien, Marx sigue en este punto las huellas de su maestro. Él cree a pie juntillas, como Hegel, en un sentido de la historia, un sentido inmanente que coincide con la plenitud de la especie humana, el cumplimiento de su esencia, la creación del hombre por el hombre mediante la entera recreación de la naturaleza. Esta concepción teleológica de la historia (que Nietzsche rechaza sin conocerla, a través de Hegel) es, a sus ojos, una concepción teológica. Presupone un sentido en la historia sin poder demostrarlo. Parece como si Marx no supiera que, donde no hay Dios, tampoco puede haber sentido.

Ahí radica, sin embargo, la novedad del punto de vista nietzscheano. ¡Dios ha muerto! y con él han muerto también la razón y el sentido. Estamos ante un nuevo tipo de ateísmo que sabe por vez primera lo que se trae entre manos. A su lado, los ateísmos de Feuerbach y Marx parecen un juego de niños. Sin embargo, ese gran ateísmo de Nietzsche, precisamente porque es grande, es también un *ateísmo trágico*. Lleva en carne viva, como la fruta madura el gusano, el mordisco y el aguijón de la desesperanza. Ésta es la razón de su extraña recaída en el mundo del mito. Nietzsche sabe que no puede substituir a Dios por otra cosa. Pero su desesperanza le empuja a hacerlo. Y lo hace a ciencia y conciencia, pero en forma de «simulacros», es decir, de creaciones de verdad y de valor, de las que uno conoce el carácter voluntario y ficticio.

Pero la novedad del planteamiento de Nietzsche no se acaba ahí. Nietzsche no se limita a dejar atrás, literalmente, a Marx y Feuerbach. Se avanza también a Freud. Su teoría de la cultura viene a ser una especie de psicoanálisis corrosivo del alma europea. Sus armas son hasta cierto punto las mismas de Freud: la *genealogía* y la *psicología* del *resentimiento* y la *sospecha*. Él

no traducidas por Sánchez Pascual citaremos la edición siguiente: *Obras completas de Federico Nietzsche*, trad. de E. Ovejero Mauri y F. González Vicén = (OG), Madrid 1932; reed. Buenos Aires 1949, 1961.

2. *Die fröhliche Wissenschaft*, fr. 357 (NW, vol. V/2), p. 281 (OG, vol. VI, p. 175).

3. Cf. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II, fr. 8 (NW, vol. III/1), p. 304. «Por mofa se ha llamado a esta concepción hegeliana de la historia el paso de Dios sobre la tierra, de un Dios empero, que es a su vez creación de la historia» (OG, vol. II, p. 145). Sobre la imagen que Nietzsche ofrece de Hegel (así como de Schopenhauer y de Kant) cf. G. Morel, *Nietzsche. Introduction à une première lecture*. II: *Analyse de la maladie*, Paris 1971, p. 53ss. El estudio de Morel, en tres volúmenes, presenta a Nietzsche primeramente en su vida trágica, para mostrar el trasfondo de pruebas y alegrías de las que brota su obra; luego, en su aspecto destructor, como analista lúcido y crítico de la enfermedad del hombre occidental, para desembocar finalmente en su aspecto constructor, en el intento de superar el nihilismo y de inventar en todos los dominios de la vida, de la cultura, del arte y de la religión una nueva verdad, a la vez trágica y lúdica, que encuentra su expresión simbólica en la figura de Dionisos.

mismo habla significativamente de «filosofar con el martillo». Nietzsche no busca tanto demostrar, contraponer argumentos a argumentos, razones a razones, cuanto destruir, cortar por lo sano, hacer tabla rasa del viejo árbol de la religión, la metafísica y la moral. En una palabra: Nietzsche pretende desmontar el discurso religioso moral y metafísico, buceando en sus resortes ocultos. No sin razón lo ha denominado H. Lefebvre el «gran descodificador» del mundo occidental. El nietzscheísmo es, entonces, «la actitud de aquellos para quienes los discursos ya no tienen secretos; las cerraduras fueron forzadas, los cajones abiertos, las cajas fuertes rotas. Todo cuanto contuvieron los archivos de las Iglesias y los Estados yace ahí, por los suelos: cualquiera puede leer y pisotear estas escrituras ineptas»[4]. Ahora bien, el «gran descodificador» ¿tiene a su vez un código? ¿Será él el sin código que escapa a todo desciframiento o tiene también su último secreto? Ésta es la pregunta crucial que en su hora deberemos responder. Avancemos sólo por ahora que la respuesta se situará en la línea de Heidegger: Nietzsche representa la *inversión de la metafísica*. Éste y no otro es su secreto y también su fuerza y su debilidad.

1. El hombre y la obra

«Ocuparse del pensamiento de Nietzsche –escribe Karl Jaspers– exige, a diferencia de lo que ocurre con la mayoría de los grandes filósofos, que uno tome a la vez contacto con la realidad de su vida»[5]. Ahora bien, ¿cómo

4. H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Madrid 1976, p. 189.

5. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; reed. 1950, p. 20. En Nietzsche hay una estricta correlación entre vida y pensamiento. La vida explica el pensamiento casi tanto como el pensamiento explica la vida. Por suerte, si la vida de Nietzsche guarda todavía sus secretos, no es por falta de conocimiento. Después de la publicación de la monumental biografía de K.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. I: Infancia y juventud; II: Los diez años de Basilea; III: Los diez años como filósofo errante; IV: Los años del hundimiento*, versión castellana de J. Muñoz, Madrid 1981-1985, tenemos de Nietzsche un conocimiento mucho más completo y exacto que de la mayoría de los grandes filósofos. Mediante una sabia utilización de las fuentes y testimonios disponibles, sobre todo de la correspondencia, Janz logra seguir paso a paso, a veces casi día a día, hasta sus más íntimos pensamientos, la tremenda aventura de su héroe. Son de suma importancia, aunque en algún caso, como en el de su hermana, hay que saber leerlos, los datos de primera mano que sobre la vida de nuestro autor ofrecen: E. Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Leipzig 1895-1904; reedición un tanto aligerada en tres volúmenes: I: *Der junge Nietzsche*, II: *Der wandernde Nietzsche*, III: *Der einsame Nietzsche*, Leipzig 1914; C.A. Bernouilli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Jena 1908. Se trata de dos obras estrictamente complementarias –ambas representan una doble tradición biográfica, la de Weimar y la de Basilea– que, sin embargo, dieron lugar a una inacabable disputa. Ofrecen también datos importantes: L. Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena 1884; reed. Dresde 1924; trad. castellana: *Nietzsche*, Bilbao 1980; P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1901; E. Förster-Nietzsche, *F. Nietzsche und die Frauen seiner Zeit*, con notas de K. Schlechta, Munich 1935; J. Kaftan, *Aus der Werkstatt des Übermenschen*, Heilbronn 1906; M. von Salis-Marschlins, *Philosoph und Edelmensch*, Leipzig 1987. Completan el cuadro: O.F. Scherer, *Nietzsche als Student*, Bonn 1923; J. Stroux, *Nietzsches Professur in Basel*, Jena 1925; E. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlicher Dokumente*, Heidelberg 1930; *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichen Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werkes*, Weimar 1932. Entre los abundantes estudios más recientes de carácter total o parcialmente biográfico hay que mencionar: Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 vols., Paris 1920-1931; reed. en 3 vols., Paris 1958;

presentar a este genio espantoso? Por suerte, él mismo nos ha ahorrado este esfuerzo. En el último capítulo de su *Ecce Homo*, una autobiografía provocativa y un tanto megalómana que Nietzsche escribe poco antes del colapso mental de 1889, nuestro hombre se presenta a sí mismo en estos términos: «Yo conozco mi suerte. Un día mi nombre irá unido a algo formidable: al recuerdo de una crisis como jamás la ha habido en la tierra, a la más honda lucha de conciencia, a una decisión jurada contra todo lo que hasta entonces había sido creído, fomentado y tenido por sagrado. Yo no soy hombre, soy dinamita»[6].

Nietzsche solía acompañar los títulos de sus obras de subtítulos bien llamativos. El de *Ecce Homo* reza: «Cómo se llega a ser lo que se es.» ¿Cómo llegó Nietzsche a ser ese hombre fatal que fue? Hay un dato enormemente revelador: el origen de Nietzsche es hipercristiano. El mayor ateo del siglo XIX nació el 15 de octubre de 1844 en una casa parroquial, junto a los muros de la pequeña iglesia de Röcken, en los que hoy descansan sus restos. Su padre era pastor luterano. Sus abuelos y bisabuelos, paternos y maternos, fueron respectivamente profesores de teología y pastores. Nietzsche lo sabe y no lo olvida. De ahí su actitud ambivalente frente a los sacerdotes. Son enemigos peligrosos. Pero también entre ellos hay héroes. «Y puede suceder que quien los ataque se manche a sí mismo. Pero mi sangre tiene parentesco con la suya; y quiero que mi sangre sea honrada, incluso en la de ellos»[7].

Además de la sangre sacerdotal, Nietzsche reivindicó también para sí sangre eslava. Su familia se consideraba descendiente de un tal Schlachzize Nicki, un noble polaco que habría tomado partido a favor de Augusto el Fuerte como rey de Polonia y habría recibido de él el título de conde. Después, con la subida al trono de Stanislaus Leszcinski, se habría visto implicado en una conjura en favor del sajón. Condenado a muerte habría huido a Alemania con su mujer, que acababa de tener un hijo. Esta romántica historia se ha revelado como insostenible. Nietzsche, sin embargo, creía en ella a pie juntillas, y con tanta más fuerza, cuanto mayor era su desvío respecto de sus contemporáneos alemanes. «Yo soy un aristócrata polaco de pura sangre, en el que ninguna gota de sangre mala se ha mezclado, y menos que ninguna sangre alemana»[8].

F. Würzbach, *Nietzsche. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, Berlin 1942; A. Cresson, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, París 1943; L. Zahn, *F. Nietzsche. Eine Lebenschronik*, Darmstadt 1950; R. Blunck, *F. Nietzsche. Kindheit und Jugend*, Munich-Basilea 1953; K. Schlechta, *Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, Munich-Viena 1975. Ofrece una buena introducción biográfica a Nietzsche sobre todo desde la perspectiva de la génesis de su obra, G. Morel, *Nietzsche. I: Genèse d'une oeuvre*, París 1970. Para el lector de habla castellana: D. Halévy, *La vida de Federico Nietzsche*, Madrid 1942; I. Frenzel, *Nietzsche*, Barcelona 1984.

6. *Ecce Homo. Warum ich ein Schicksal bin* (NW, VI/3), p. 362 (SP, p. 133).
7. *Also sprach Zarathustra*, II: *Von den Priestern* (NW, vol. VI/1), p. 113 (SP, p. 139).
8. *Ecce Homo. Warum ich so weise bin* (NW, VI/3), p. 266 (SP, p. 25).

Nietzsche no conoció prácticamente a su padre. Éste, un hombre enormemente sensible, amable, modesto y sinceramente piadoso, falleció cuando el niño contaba cuatro años. Las circunstancias de su muerte no son claras. De convicciones arraigadamente monárquicas –había impuesto a su hijo el nombre de Friedrich Wilhelm por devoción al rey de Prusia–, se sintió gravemente afectado por el desbordamiento revolucionario que siguió en toda Europa a la revolución francesa de febrero de 1848. Cuando leyó en el periódico que el rey se había mostrado en Berlín al pueblo con la escarapela revolucionaria en el sombrero, estalló en lágrimas y se encerró durante horas en su cuarto. Después prohibió a la familia que le hablaran del asunto. A fines de agosto enfermó gravemente y en julio del año siguiente dejaba este mundo. Sobre la naturaleza de este mal se ha especulado y discutido mucho, sobre todo en relación con la polémica sobre el origen del derrumbamiento espiritual de Nietzsche. Según el diagnóstico de la familia, se habría tratado de una afección cerebral, contraída a raíz de una caída por una escalera de piedra. Pero lo cierto es que el padre de Nietzsche murió de un reblandecimiento cerebral no hereditario. Al parecer, ya antes de enfermar había tenido sus cosas. En ocasiones se hundía en un sillón, mirando fijamente y sin enterarse luego de su estado anterior[9].

La infancia de Nietzsche hubo de transcurrir, pues, entre mujeres (la madre, la hermana, la abuela y dos tías), en un ambiente austero y hondamente religioso. Pero Friedrich no había olvidado a su padre. Deseaba, a ejemplo suyo, hacerse pastor. Sus camaradas de escuela y de juego le apodaban el «pequeño pastor» y le escuchaban en silencio, cuando les leía en voz alta algún pasaje de la Biblia. Nietzsche fue un niño grave, taciturno, pero de una extrema rectitud de conciencia. «Cuando se es dueño de sí mismo –decía a su hermana– se es dueño del mundo entero.» Uno de sus maestros lo compara al joven Jesús de doce años en el templo[10]. Sus escritos de adolescente, poesías y esbozos autobiográficos, dan testimonio de la intensidad con que se apropió la doctrina y la vida de piedad del luteranismo.

Entre tanto la familia Nietzsche había dejado la casa parroquial de Röcken y se había trasladado a Naumburg, en el Saale, donde tenía un amplio círculo de parientes y amigos. En esta pequeña ciudad, de ambiente conservador y clerical, el pequeño Fritz inicia sus estudios secundarios y hace un doble descubrimiento, llamado a jugar un papel decisivo en su vida: la amistad y la música. Gustav Krug y Wilhelm Pinder son sus dos primeros amigos. En cuanto a la música, no sólo toca el piano, sino que

---

9. Cf. K.P. Janz, *Friedrich Nietzsche*, I, p. 40s.
10. Cf. D. Halévy, *La vida de F. N.*, p. 13.

empieza a componer pequeñas piezas: oberturas, sonatas, motetes, etc. Más tarde llegará incluso a esbozar obras para orquesta y coro, como misas y un *Oratorio de Navidad* (1861). A los años de intensa relación con Wagner pertenece la composición para piano a cuatro manos, *Eco de una noche de San Silvestre* (1871), que él mismo ejecutará en Tribschen con Cósima, la esposa del compositor. La última pieza que compondrá será significativamente un *Himno a la amistad* (1874), cuya partitura modificará más tarde ligeramente para acomodarla como *Lied* al poema *Oración a la vida* de Lou Salomé (1882). Para comprender a Nietzsche hay que darse cuenta de la importancia vital que para él tienen la amistad y la música. Ellas serán las dos fuerzas bienhechoras que le harán posible la existencia.

En 1858, a los catorce años de edad, Friedrich ingresa en la prestigiosa escuela de Pforta. Célebre por su tradición humanista y luterana y por algunos de sus antiguos alumnos –Klopstock, Fichte, Schlegel y Novalis eran algunas de sus glorias más recientes– Nietzsche recibió en ella una sólida formación literaria, científica y religiosa. El joven estudiante entabla nuevas amistades. La más importante es la que le une a Paul Deussen, hijo asimismo de pastor y uno de los mejores estudiantes de la institución, que hará posteriormente carrera en indología como autor de una obra clásica sobre el Vedanta. Nietzsche dejó en Pforta un recuerdo imborrable: el mejor alumno en muchos años y notas excelentes sobre todo en el ámbito de las lenguas clásicas, la literatura alemana y la religión, no así, sin embargo, en matemáticas. Todo hacía sospechar que Nietzsche saldría de la escuela con su vocación teológica confirmada. Pero de hecho no fue así. En apariencia era el mismo de antes. Al decir adiós el 7 de septiembre de 1864 a sus maestros y condiscípulos, se dirige todavía con acento patético, según el uso de Pforta, a Dios y al rey. Pero en el fondo de su alma rondaba ya la tormenta, como lo muestra el poema *Al Dios desconocido* que estos mismos días escribía para sí mismo:

Una vez más y antes de seguir adelante
y dirigir mis miradas al frente,
elevo solitario mis manos
hacia ti, hacia el que tiendo,
hacia ti, a quien en lo más profundo de mi corazón
he consagrado solemnes altares,
hacia ti, que en todo momento
con tu voz
una y otra vez me llamas.

Profundamente grabada arde
la palabra: al Dios desconocido.
Suyo soy y, aunque figure en el grupo de los impíos,
nunca hasta ahora mismo he dejado de serlo.

Suyo soy, y siento las ataduras
que en la lucha me inmovilizan;
de poder volar
entero me pondría a su servicio.

Te quiero conocer, desconocido.
A ti que me agarras en lo profundo de mi alma,
que pasas a través de mi vida como un huracán.
¡Tú incomprensible, hermano mío de sangre!
Te quiero conocer, te quiero incluso servir[11].

Es extraordinario constatar cómo en las certezas y en las dudas de estos años de maduración intelectual Nietzsche formula ya las preguntas que mantendrán después en vilo su pensamiento. En 1861, en uno de sus abundantes esbozos autobiográficos, Nietzsche aborda el problema del sentido del mundo y de la existencia. Su respuesta es tajante: «El azar no existe. Todo lo que sucede tiene sentido y cuanto más la ciencia investiga y busca, tanto más claro resulta el pensamiento de que todo lo que es y sucede es sólo el eslabón de una oculta cadena. Echa una mirada a la historia: ¿crees que sus años se alinean sin sentido el uno junto al otro? Contempla el cielo: ¿piensas que los astros caminan sin orden ni concierto? ¡No! Lo que sucede, no sucede por azar. Un ser superior gobierna, previsora y significativamente, todo lo creado»[12].

Un año después su actitud ha cambiado. En un ensayo filosófico intitulado *Hado e historia*, escrito en las vacaciones de Pascua de 1862, el joven Nietzsche –tenía entonces diecisiete años– se plantea los primeros interrogantes sobre el valor de sus convicciones religiosas. Nietzsche no rompe todavía con el pasado cristiano, pero su espíritu parece vacilar entre la seguridad que le proporciona el universo amable de la fe y la atracción que ejercen sobre él las nuevas visiones sombrías y sin amor de la ciencia. «Zanjar problemas filosóficos con los que el pensamiento humano está en lucha desde hace varios millones de años; revolucionar las creencias que, admitidas por los más autorizados, han comenzado a elevar a los hombres a la verdadera humanidad; ligar la filosofía a las ciencias naturales, sin conocer siquiera los resultados generales de una y otras; y derivar finalmente de las ciencias naturales un sistema de lo real, cuando todavía el espíritu no ha percibido ni la unidad de la historia universal, ni los principios esenciales, es una completa temeridad... ¿Qué es, en efecto, la humanidad? Apenas lo sabemos: ¿un grado en un conjunto?, ¿un período en un

11. *Jugendschriften. Dem unbekannten Gott* (*Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe = [MA], Munich 1922-1929, vol. I), p. 254.

12. *Autobiographisches aus dem Jahren 1856 bis 1869, Mein Lebenslauf* (I) (*Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta = [KS], vol. III), p. 88.

devenir?, ¿una creación arbitraria de Dios? El hombre ¿es otra cosa que materia evolucionada a través de los mundos intermedios de la flora y la fauna? ¿No habrá conseguido así su plenitud y no radicará también en esto la historia? ¿No tendrá fin ese devenir eterno? ¿Cuáles son los resortes de esta gran obra de relojería? Están ocultos, pero por larga que sea la duración de la gran hora que llamamos historia son los mismos en cada instante... Arriesgarse sin guía ni compás en el océano de la duda es pérdida y locura para un cerebro joven; la mayor parte de los que se aventuran son destrozados por el huracán; pequeño es el número de los que descubren regiones nuevas... Frecuentemente toda nuestra filosofía me ha parecido como una torre de Babel... Una infinita perturbación de los pensamientos populares es su desolador resultado. Hemos de esperar grandes perturbaciones para el día en que la gente comprenda que todo el cristianismo está fundado en afirmaciones indemostradas. La existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la revelación continuarán siendo problemas eternamente. Yo he intentado negarlo todo: ¡Ah, destruir es fácil; construir, en cambio, qué difícil! E incluso destruir parece más fácil de lo que es; estamos tan determinados por las impresiones de nuestra infancia, por las influencias de nuestros padres, por nuestra educación, y lo estamos hasta un nivel tan profundo de nuestro ser interior, que dichos prejuicios, profundamente arraigados, no pueden ser fácilmente removidos por argumentos racionales o mera voluntad. El poder de la costumbre, la necesidad de algo superior, la ruptura con todo lo establecido, la disolución de todas las formas sociales, la duda acerca de si durante dos milenios la humanidad no se habrá dejado extraviar por una falsa imagen, el sentimiento de la propia osadía y audacia insobornable; todo ello mantiene una lucha no resuelta, hasta que al final, una serie de experiencias dolorosas, de acontecimientos tristes en nuestro corazón, nos llevan de nuevo a la vieja fe de la infancia»[13].

A mediados de octubre de 1864 Nietzsche comienza sus estudios universitarios en Bonn. Por consideración a su madre se inscribe todavía en la Facultad de teología, pero con el firme propósito de simultanear su estudio con el de la filología. Fue sólo cosa de un semestre. En febrero del año siguiente Nietzsche abandona la teología por la filología. En Pascua de este mismo año, no sin gran dolor de su madre, rehúsa recibir con los suyos la comunión. Era sólo el comienzo del fin. Nietzsche no ha tomado todavía su decisión definitiva. Dos anécdotas de esta época nos revelan el estado de alma, todavía vacilante, de nuestro estudiante. En una ocasión, su compañero Paul Deussen expresa la idea de que la oración carece de fuerza real y

13. *Jugendschriften, Fatum und Geschichte* (MA, vol. 1), p. 61s.

ofrece sólo una confianza ilusoria. «Ahí tienes una de esas asnadas a lo Feuerbach», replica Nietzsche ásperamente. Otro día, el mismo Deussen habla de la impresión que le ha producido la lectura de la *Vida de Jesús* de Strauss. Nietzsche evita dar una opinión definitiva. «El asunto es importante –dice–: si sacrificas a Jesús, debes sacrificar también a Dios»[14]. Pero que el momento de la decisión no estaba lejos, lo sabemos por una carta a su hermana Lisbeth de 11 de junio de 1865. La muchacha, que conocía el estado de alma de su hermano, había pretendido ayudarle con una consideración muy apropiada a su espíritu: «Es preciso buscar la verdad en lo más penoso, y no se cree sin trabajo en los misterios del cristianismo.» Nietzsche le replica: «¿Crees tú que realmente nos sea tan difícil recibir y aceptar las creencias en que hemos sido educados, que poco a poco han ido adquiriendo en nosotros raíces tan profundas, que todos los nuestros, que una multitud de hombres excelentes tienen por verdaderas y que, verdaderas o no, seguramente consuelan y elevan a la humanidad? ¿Qué buscamos en nuestro esfuerzo? ¿El reposo, la felicidad? No, simplemente la verdad, por espantosa y repulsiva que pueda ser. He aquí como se separan los caminos de los hombres: si deseas el reposo del alma y la felicidad, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces, busca. Entre uno y otro extremo hay muchos puntos de vista intermedios, pero lo que importa es el objetivo fundamental»[15].

La respuesta es típicamente nietzscheana. Al margen de esa identificación entre la fe y el reposo del alma, como si en la fe no hubiera ya lugar para la búsqueda, el quicio de la postura de Nietzsche está en la sospecha –una sospecha gratuita, pero que no le abandonará jamás– de que la verdad ha de ser necesariamente algo espantoso. A partir de ese momento la suerte parece echada. Falta sólo el último empujón. Schopenhauer, con su pesimismo voluntarista, se encargará de dárselo.

El propio Nietzsche nos ha contado cómo ocurrió. En otoño de 1865 se había trasladado de Bonn a Leipzig. Allí, entre finales de octubre y comienzos de noviembre, curioseando en la rebotica de un librero, dio con la obra maestra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. Ignorando todo sobre el libro, lo tomó en sus manos y se puso a hojearlo. «No sé –escribe– qué demonio me susurró al oído: "Llévate este libro a casa." Ocurrió en cualquier caso, contra mi usual costumbre de no precipitarme en la compra de libros. Una vez en casa me arrojé con el tesoro recién adquirido a un ángulo del sofá y comencé a dejar que aquel genio enérgico y sombrío influyera sobre mí. Toda línea gritaba en él renuncia,

14. Cf. D. Halévy, *La vida de F. N.*, p. 41.
15. *Briefwechsel* (*Nietzsche Briefe* = [NB], Kritische Gesamtausgabe, ed. G. Colli-M. Montinari, Berlín 1975ss, vol. I/2), p. 60s.

negación, resignación; tenía ante mí un espejo en el que podía contemplar el mundo, la vida y mi propio ánimo con una grandeza deprimente. Un espejo desde el que el ojo solar del arte me miraba desde su absoluta falta de intereses. Vi enfermedad y curación; destierro y refugio; infierno y paraíso»[16]. El libro de Schopenhauer respondía exactamente al estado de ánimo de Nietzsche. Influido por la lectura de las grandes obras contemporáneas de crítica religiosa, sobre todo de la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss y de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach, Nietzsche había perdido su antigua fe cristiana, pero esa pérdida había dejado en su alma un horrible vacío. El evangelio de la renuncia que Schopenhauer predicaba, unido a ese otro de la redención por el arte, cuya forma más pura se encontraba precisamente en esa música que él tanto amaba, tenía que encontrar en su espíritu un eco poderoso[17]. Durante catorce días Nietzsche apenas duerme; se acuesta a las dos, se levanta a las seis de la mañana y pasa sus jornadas entre su libro y su piano. En el intervalo de sus meditaciones compone todavía un *Kyrie*. Pero su alma se siente colmada. Ha encontrado «su» verdad. Esta verdad es dura y espantosa, exactamente como él había sospechado. Nietzsche ya no duda: Schopenhauer le parece el más verdadero de los filósofos. En julio de 1866 escribe a su amigo Hermann Mushakke: «Después que Schopenhauer nos ha hecho caer de los ojos la venda del optimismo, lo vemos todo de una manera más nítida: la vida nos resulta más interesante, incluso si es más odiosa»[18]. Otra carta escrita pocos meses antes, el 7 de abril del mismo año, a otro amigo, Karl von Gersdorff, constituye la prueba de que Nietzsche ha dicho el adiós definitivo a toda forma de cristianismo histórico. «Si el cristianismo significa la "fe en un acontecimiento histórico o en una persona histórica" yo no tengo nada que ver con este cristianismo. Si significa, en cambio, "necesidad de redención" entonces lo tengo en sumo aprecio y no tomo a mal que busque disciplinar a los filósofos»[19]. En otras palabras, Nietzsche coincide con el cristianismo, en cuanto éste coincide con las tesis de Schopenhauer.

En agosto de 1866 Nietzsche hizo un nuevo descubrimiento: la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange. La impresión que le produjo la lectura de esta obra fue tan grande, que en noviembre del mismo año escribía a Mushacke: «Kant, Schopenhauer y este libro de Lange, no necesito más»[20]. Nietzsche encontró en Lange una decisiva confirmación de sus instintos filosóficos básicos. En efecto, interpretando libremente a

16. *Autobiographisches aus den Jahren 1856 bis 1869, Rückblick auf meine zwei Leipziger Jahre* (KS, vol. III), p. 133.
17. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, I, p. 158.
18. *Briefwechsel* (NB, vol. I/2), p. 140.
19. Ibid., p. 122.
20. Ibid., p. 184.

Kant, Lange trazaba una línea de demarcación abrupta entre el conocimiento empírico en cuanto verdad científica y la metafísica como poesía conceptual, y rechazaba cualquier posible identificación entre ser y pensar, del tipo de las ensayadas por Platón o Hegel. Ese talante crítico y antimetafísico de Lange vino a reforzar una convicción latente de modo profundo en el joven Nietzsche, a saber, la existencia de una discrepancia insuperable entre la infinitud de la vida y la limitación del conocimiento intelectual. La vida y el mundo son en su naturaleza alógicos y se resisten a todo intento de ser captados y dominados por la vía racional. La interpretación de lo real como alógico e irracional le había ya golpeado como una revelación en Schopenhauer. Ahora, se siente confirmado en ella desde la atmósfera un tanto más templada de Lange[21].

En los años a venir, Nietzsche revocará su entusiasmo por Schopenhauer y Lange, pero no así su decisión contra el cristianismo. En su alma quedan huellas de la gran lucha que ha debido soportar. A partir de 1873, casi todos los años, se pone enfermo por Navidad. La confrontación con la fiesta cristiana le creaba una excitación anímica tan tremenda que actuaba como factor desencadenante de la dolencia[22]. En ocasiones siente la nostalgia de la fe perdida y el espectáculo de una procesión el día de Corpus, el lento cortejo de niños y ancianos, le arranca las lágrimas. Lou Salomé, una mujer fatal para la que Nietzsche no tuvo ningún secreto –en 1882, junto al lago de Lucerna, él se sintió sobrecogido por el recuerdo del pasado y con voz temblorosa le contó toda su vida; observándole en silencio, ella vio que lloraba[23]–, fue testigo del tremendo desgarrón que el abandono de la antigua fe dejó en el alma de su amigo. En su opinión, el rompimiento con el pasado cristiano hizo de Nietzsche un eterno caminante sin norte ni guía. Mientras el frío horror de un mundo sin Dios mantenía viva en él la nostalgia del hogar perdido, su evolución espiritual le alejaba cada vez más de él. «Sí –le confió Nietzsche un día–, así es como ha comenzado la carrera de mi vida y aún no ha acabado de correr. ¿Hasta cuándo? Cuando haya dado la vuelta completa, ¿hacia dónde se dirigirá en adelante? Cuando todas las posibles combinaciones se hayan agotado, ¿qué les sucederá? ¿Cómo? ¿Habrá que volver de nuevo a la fe? ¿Acaso a la fe católica?» Y dejando ver el trasfondo de estos pensamientos, añadió: «En cualquier caso el círculo es más verosímil que la inmovilidad»[24].

Es difícil predecir cuál hubiera sido el final de la enorme aventura espiritual de Nietzsche, si el hundimiento de 1889 no hubiera precipitado

21. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, I, p. 174.
22. Cf. ibid., II, p. 225.
23. Cf. L. Andreas Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena 1911, p. 87.
24. Ibid., p. 49.

el desenlace. Pero nada induce a pensar que, cumpliendo el círculo perfecto, Nietzsche habría vuelto a la fe de su infancia. El rasgo característico de su espíritu es más bien la inquietud, el movimiento que vuelve incesantemente sobre sí mismo, pero sin pararse en ninguna parte. Sin embargo, Lou Salomé no se engañaba al sospechar que la vida y el pensamiento de Nietzsche estuvieron guiados por un instinto religioso. Si en sus últimas obras combate tan encarnizadamente la fe en Dios y la necesidad de salvación es por lo peligrosamente cerca que las siente. De este modo, con un odio nacido de la angustia y del amor desengañado expresa Nietzsche «el trágico conflicto de su vida, el conflicto de necesitar a Dios y, sin embargo, de tener que negarlo»[25].

El año que Nietzsche pasó en Bonn fue a todas luces una etapa de transición que se perdió en propósitos y tanteos. Nietzsche descubrió su vocación filológica y sintió el aguijón de la filosofía. Pero no puede decirse que se dedicara a los estudios con demasiada intensidad, a pesar de que disponía de profesores de la importancia de Otto Jahn y Friedrich Ritschl. Se esforzó, sin demasiados resultados en hacer vida de relación. Ingresó en la asociación estudiantil «Franconia», de cuya cinta blanco-rojo-dorada se sentía orgulloso. No dejó de visitar ninguna cervecería, ni de tomar parte en ninguna fiesta importante. Según el uso de la época se batió sin motivo alguno, precisamente porque le caía bien, con un miembro de otra corporación, y salió del duelo con un rasguño en la nariz, pero en el fondo de su alma se sentía solo y vacío. Sus compañeros de corporación le dieron el mote de «caballero Gluck» y le dedicaron unos versos, en los que se alude con ironía, seguramente por contraste con su verdadero comportamiento, a supuestas aventuras galantes:

> Muchas tragedias y romanzas,
> en las que tanta diversión encuentra,
> ha compuesto Gluck,
> poniéndoles además música.
> Por las tardes, cuando llega a casa,
> besa una boca roja;
> y ahíto de té y de pasteles,
> aún encuentra tiempo para pasear a su perro[26].

A esta etapa de transición pertenece una curiosa anécdota, recogida por Paul Deussen. En febrero de 1865, en un viaje a Colonia, Nietzsche solicitó de un mozo de servicio la dirección de un restaurante y éste le dio la de un

25. Ibíd., p. 147.
26. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, I, p. 120.

burdel. De repente, cuenta Nietzsche, «me vi rodeado de media docena de criaturas vestidas de gasa y lentejuelas que me miraban ávidamente. Me quedé un rato sin saber qué hacer ni qué decir. Luego, avancé instintivamente hacia un piano, que me pareció el único ser dotado de sentimientos en aquella compañía, y toqué algunos acordes. Conseguí así librarme de mi estupor y salir a la calle». De acuerdo con esto y con cuanto sé de Nietzsche, concluye Deussen, «tiendo a creer que le resultaban aplicables las palabras: *mulierem numquam attigit*»[27]. La anécdota ha dado pie a toda suerte de suposiciones, sobre todo desde que se tuvo noticia de la infección sifilítica que, según todos los indicios, contribuyó al desarrollo de la parálisis cerebral que llevaría a Nietzsche a la locura. Como observa Kurt Paul Janz, no hay motivo alguno para poner en duda la narración de Deussen en su núcleo esencial, pero tampoco para llevarla, como hace aquél, más allá de sus límites[28].

En Leipzig, en cambio, Nietzsche vivió sus años decisivos como estudiante universitario[29]. De la mano de Ritschl, que había pasado también de Bonn a Leipzig, Nietzsche se entregó con ardor al estudio de la filología y de la antigüedad clásica. En diciembre de 1865, por invitación del propio Ritschl, funda la «Asociación filológica», una plataforma de diálogo y de trabajo científico, más allá de las clases y seminarios, para estudiantes aventajados, en la que da con éxito resonante una conferencia sobre Teognis. Después gana el premio de la universidad por un trabajo sobre las fuentes de Diógenes Laercio. Nietzsche amplía también el círculo de sus amigos y confidentes. Éste se había reducido a Hermann Mushacke y a Karl von Gersdorff, dado que Deussen, el viejo compañero de Pforta, no le había seguido a Leipzig. Ahora, junto a otras relaciones menos duraderas, Nietzsche conoce a un camarada, cuya amistad le acompañará a lo largo de casi toda su vida: se trata de Erwin Rhode (1845-1898), un filólogo de vocación que se hará más tarde famoso como autor de *Psiché*.

En 1866 estalla la guerra entre Prusia y Austria, que en la mente de Bismarck constituía el paso previo para llegar a un Estado alemán unitario. Nietzsche se siente identificado con la política del canciller de hierro y se declara «fanático prusiano», pero no ingresa en el ejército como voluntario. Piensa que sirve mejor a la patria estudiando. En el verano de 1867 se traslada a Berlín con la esperanza de hacer allí el servicio militar en los regimientos de la guardia, pero se encuentra con que el plazo para el ingreso había expirado y así ha de incorporarse en otoño del mismo año a la segunda batería de la sección a caballo del regimiento de artillería n.° 4,

27. P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1901, p. 24.
28. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, I, p. 122.
29. Cf. ibíd., p. 152ss.

con sede en Naumburg. Nietzsche no sólo se lanzó con aplicación y buen humor al servicio, sino que llegó incluso a obtener de él algunas alegrías. El 1-3 de febrero de 1868 comentaba con orgullo a Rhode, que de entre treinta reclutas era considerado el mejor jinete y que le querían tanto el capitán como los artilleros. Incluso llegó a percibir la vida militar como una llamada constante a la energía y como un antídoto contra el escepticismo paralizador[30]. De todos modos, la experiencia militar de Nietzsche fue muy corta. A comienzos de mayo de 1868 le salió mal un salto de caballo, cuando hacía un ejercicio de equitación. Se golpeó fuertemente el pecho con el borrén delantero de la silla de montar y continuó cabalgando. Pero por la tarde perdió dos veces el conocimiento y hubo de acostarse. La salida de la convalecencia coincidió con su licenciamiento del ejército. Era el 15 de octubre, día de su cumpleaños. Poco antes le había llegado una llamada académica de la Universidad de Basilea.

Efectivamente, a los veinticuatro años de edad y sin haber hecho todavía el doctorado –la Facultad de filosofía de Leipzig le otorgó el grado de doctor sin examen, basándose en sus trabajos académicos– Nietzsche se convertía en catedrático extraordinario de filología en la Universidad de Basilea, con un sueldo de 3000 francos suizos y la obligación de dar clases de griego en el último curso del Instituto pedagógico. Detrás de todo ello estaba la mano de Ritschl, quien le había recomendado con calor a las autoridades académicas. Nietzsche comenzó a enseñar en Basilea en el semestre de verano de 1869. La lección inaugural tuvo lugar el 28 de mayo y versó sobre *Homero y la filología clásica* (1869). El joven docente se entregó con entusiasmo a su tarea académica y sus cursos fueron seguidos con interés y expectación por un alumnado no demasiado numeroso –en la Universidad los estudiantes de filología no solían pasar de siete u ocho–, pero agradecido y fiel. En el Instituto pedagógico, en cambio, sus discípulos fueron obviamente mucho más numerosos.

Nietzsche impresionó en general a sus alumnos y en algunos casos ejerció sobre ellos un influjo duradero, pero no intentó imponer a sus ideas una determinada dirección en la concepción del mundo, sino que «los educó solamente en el respeto por las grandes figuras de la historia espiritual de la antigüedad, por los grandes problemas de la existencia y por la seriedad en el pensar»[31]. Aunque existe el caso de un graduado que, bajo su influjo, abandonó la teología y, al parecer, se hizo ateo, no faltan otros que fueron más tarde teólogos y pastores evangélicos. Nietzsche quedó en el recuerdo de sus alumnos como un hombre noble, elevado, de una gran

30. Cf. ibid., p. 198.
31. Ibid., II, p. 199.

elegancia espiritual, de una extremada cortesía, que manifestaba un respeto sagrado por las convicciones sinceras y profundas de los demás. Por lo demás, Nietzsche leyó e interpretó en sus cursos las grandes obras de la literatura clásica: *Los trabajos y los días* de Hesíodo, la *Ilíada* de Homero, el *Prometeo* de Esquilo, el *Edipo rey* de Sófocles, las *Bacantes* y la *Medea* de Eurípides, la *Apología de Sócrates*, el *Fedón* y el *Convite* de Platón, la *Retórica* de Aristóteles, etc. Como complemento de esta actividad académica, el joven profesor publicó también algunos trabajos filológicos –pronto serán los últimos–, tales como *Analecta Laertiana* (1870), *El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo* (1870), *Certamen Homeri et Hesiodi* (1871).

Nietzsche tenía, pues, motivos sobrados para estar satisfecho. Por un momento parece sentirse colmado. Pero pronto el interés por la filosofía llevará de nuevo la desazón a su espíritu inquieto. En dos ocasiones tratará de cambiar la cátedra de filología por otra de filosofía. Al no poder conseguirlo, hará de la filología el instrumento de sus reflexiones filosóficas. La filología no se basta a sí misma. Lo que hasta ahora era tenido por filología ha de ser absorbido, convertirse y desembocar en la filosofía. Es el programa que él mismo había anunciado proféticamente en su lección inaugural y acuñado en la breve fórmula de una profesión de fe, invirtiendo un dicho de Séneca: *Philosophia facta est quae philologia fuit*[32].

Nietzsche enseñará diez años en Basilea (1869-1879), con la breve interrupción de su intervención como voluntario del cuerpo de sanidad en la guerra franco-prusiana (1870), de la que, pese a la victoria alemana, le quedó una impresión decepcionante de miseria, suciedad y riesgo irresponsable de la existencia. Quedan lejos aquellos días en los que se sentía fanático prusiano. Ahora ve a Prusia como una potencia enemiga de la cultura, que pronto anegará a Alemania con sus tinieblas. Nietzsche espera ya muy poco de la vida. Detrás de la máscara del filólogo entusiasta y del profesor diligente se esconde un espíritu escéptico y desesperado.

En estos años de Basilea, Nietzsche conoce algunos de sus mejores amigos. Entra pronto en contacto con su colega Jakob Burkhardt (1818-1897), el futuro gran historiador de la cultura griega y renacentista, quien ya por entonces era una de las lumbreras de la universidad. Una generación mayor que la de Nietzsche, Burkhardt era en lo espiritual un hombre de la época clásica de Weimar. Más que a un amigo, Nietzsche vio siempre en él a un maestro. Asistió como oyente a dos de sus cursos, de los que surgió una obra célebre, la *Historia de la cultura griega* (1898). Mucho más íntima fue su relación con otro colega, el joven profesor de historia de la Iglesia, Franz Overbeck (1837-1905). Investigador de carácter hipercrítico –su lección

32. Cf. *Homer und die klassische Philologie* (MA, vol. II), p. 24.

inaugural en Basilea versó sobre el origen y la licitud de una consideración meramente histórica de los escritos del Nuevo Testamento– Overbeck, un «infiel» que por razones de política eclesiástica –la lucha entre «ortodoxos» y «reformistas»– ocupaba una cátedra en la Facultad de teología, será el auténtico *alter ego* de Nietzsche, el amigo de todas las horas que le guardará fidelidad hasta el fin, más allá incluso del derrumbamiento de 1889. Vecinos de habitación durante algunos años, los dos amigos tuvieron tiempo y ocasión de intercambiar sus respectivas «consideraciones intempestivas». Aunque como investigador era mucho más sobrio y exacto que Nietzsche, Overbeck compartió sus puntos de vista radicales respecto de la «decadencia» contemporánea del cristianismo. Su obra, *La cristianidad de nuestra actual teología* (1873) sería recibida con regocijo por el círculo de amistades de Nietzsche, como un libro osado que venía a comprobar que Basilea se había vuelto «volcánica»[33].

Otra de las grandes amistades de esta etapa es la que Nietzsche entabla en 1873 con Paul Ree (1845-1901), joven filósofo de orientación positivista que con el tiempo dejaría la filosofía por el ejercicio desinteresado de la medicina y moriría en la Engadina, de un resbalón, tal vez pretendido, desde una roca, cuya pared caía a pique sobre el río Inn. Ree era un hombre dado a autoatormentarse, un rasgo de carácter que compartía con Nietzsche, pero que en su caso puede tener que ver con su origen judío. En el invierno de 1877-1878 Nietzsche y Ree pasaron juntos una temporada en Sorrento e intercambiaron largamente sus puntos de vista. Fruto de este intercambio fue por parte de Ree una obra: *El origen de los sentimientos morales* (1877), que incide en un campo muy caro a Nietzsche, el de la psicología de la sospecha. Más tarde Ree publicará en la misma línea *La génesis de la conciencia* y *La ilusión del libre albedrío*[34]. Fue también importante para Nietzsche el conocimiento de Heinrich Köselitz de Anneberg, conocido por la posteridad bajo el nombre artístico de «Peter Gast». Músico sin genio, al que Nietzsche se esforzará sin éxito en promover, Köselitz vino a Basilea a escuchar sus lecciones y se convirtió en discípulo entusiasta y fiel servidor en todos los sentidos, no sólo como amanuense y corrector, sino incluso como mozo de recados. Peter Gast será también quien colaborará con la hermana de Nietzsche, Elisabeth, en la controvertida –por manipulada– edición de los escritos póstumos del filósofo.

Entre todas estas relaciones la más decisiva para Nietzsche fue la que mantuvo durante unos años con Richard Wagner (1813-1883). Su inicio se sitúa en los últimos meses de estancia en Leipzig. Nietzsche, admirador de

33. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, II, p. 74ss.
34. Cf. ibid., p. 296ss.

Bach y de Beethoven e inicialmente hostil a la música wagneriana, fue finalmente conquistado de modo pleno por ella con ocasión de un concierto, celebrado el 27 de octubre de 1868, en el que pudo escuchar el preludio a *Tristán e Isolda* y la obertura a *Los maestros cantores de Nuremberg*. «Frente a esta música –escribía acto seguido a Rohde– me resulta de todo punto imposible adoptar una posición distanciadamente crítica; toda fibra, todo nervio se estremece en mí y hace mucho tiempo que no tenía un sentimiento de éxtasis como el que me sobrecogió»[35]. Pocos días después, gracias a los buenos oficios de la señora Ritschl, Nietzsche tuvo la ocasión de conocer personalmente al músico en una velada celebrada en casa de su cuñado, el orientalista profesor Hermann Brockhaus. Wagner interpretó todas las partes importantes de *Los maestros cantores* y mantuvo con Nietzsche una larga charla sobre Schopenhauer, a quien definió como «el único filósofo que ha comprendido la esencia de la música». Al final, cuando llegó la hora de despedirse, Wagner apretó con gran calor la mano de Nietzsche y le invitó a visitarle «para cultivar juntos música y filosofía»[36]. Nietzsche quedó literalmente fascinado. «Los hombres valiosos e inteligentes que había conocido hasta el momento eran eruditos y literatos. En Wagner encontró por vez primera un artista creador de gran estilo, que desveló todos los sueños y deseos que en él latían, amortiguados y secretos... Y este hombre tenía el mismo dios que él: Schopenhauer, e igual desprecio por los poderes dominantes en el reino del espíritu, los "mozos de corredor filosóficos"»[37]. Wagner se había convertido sencillamente para Nietzsche «en la más viva ilustración de lo que Schopenhauer llama un genio»[38].

¡Y ahora este genio vivía en Tribschen, cerca de Lucerna, en el lago de los Cuatro cantones! Por eso, poco tiempo después de instalarse en Basilea, el 15 de mayo de 1869, vigilia de Pentecostés, Nietzsche se encaminó hacia Tribschen, sin siquiera haberse anunciado. Wagner estaba componiendo el esbozo del tercer acto de *Sigfrido*. Nietzsche permaneció largo tiempo inquieto ante la casa, escuchando un doloroso acorde que venía del interior, del piano de Wagner. Era el pasaje que dice: «Se ha olvidado de mí quien me despierta.» Finalmente se anunció y fue invitado a comer el lunes siguiente. A partir de entonces las visitas de Nietzsche a Tribschen se repitieron con frecuencia –unas veintitrés veces durante tres años–, aprovechando los fines de semana y las vacaciones de Navidad y Pascua. En la Navidad de 1870 el filósofo asistió estremecido al estreno íntimo, en la

35. *Briefwechsel* (NB, vol. I/2), p. 332.
36. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, I, p. 216.
37. Ibid., p. 216s.
38. *Briefwechsel* (NB, vol. I/2), p. 352. Carta a E. Rohde del 9 de diciembre de 1868.

escalera de la mansión, del famoso *Idilio de Sigfrido*, con el que Wagner obsequió a su esposa Cósima, la hija de Franz Liszt, con ocasión de su cumpleaños. Entre la existencia cotidiana de Nietzsche y Tribschen había una puerta mágica, a través de la cual dio el paso hacia lo irracional[39]. Tribschen era para él la «isla de los bienaventurados», un mundo de ensueño que lo envolvió con su fuerza configuradora y despertó sus mejores impulsos. «Yo no he amado y admirado nada en el mundo como Wagner y su música y los recuerdos más deliciosos y sublimes van ligados para mí a Tribschen», escribirá más tarde a su hermana. Y todavía en el *Ecce Homo*, después de tantas luchas y desgarramientos interiores, Nietzsche confesará: «Por nada del mundo quisiera yo hacer desaparecer de mi vida los días de Tribschen, días de confianza, de alegría, de azares sublimes, de instantes profundos... No sé lo que otros han vivido con Wagner: en *nuestro* cielo nunca apareció una nube»[40]. Como apunta K.P. Janz, Wagner y la atmósfera de Tribschen proporcionaron a Nietzsche en el plano ético y metafísico, aquel sentimiento de plenitud que la religión proporciona al creyente. Una especie de vivencia estética vino a ocupar el lugar de la religión perdida. En ella vivió Nietzsche su última relación con un mundo intelectual ideal, cuya pérdida ya nunca conseguiría suplir. Y esto fue tanto peor para él, cuanto que el precio que pagó por el ensueño de Tribschen fue perder la relación con el mundo intelectual real del que procedía: la filología[41].

En efecto, estimulado por su amigo que veía en él un posible sostén filosófico para su música, Nietzsche comienza a escribir una obra, a la que fue dando diferentes títulos –como «La visión dionisíaca del mundo» o «La tragedia y los librepensadores»– y que apareció finalmente en 1872 con el título definitivo: *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*. Su argumento es bien conocido. Partiendo de la filosofía de Schopenhauer y del ideal estético de Wagner, Nietzsche esboza una original concepción de la vida griega, centrada en torno a las dos figuras antitéticas de Apolo y Dionisos. Apolo, el más bello y luminoso de los dioses del panteón griego, cuyo santuario de Delfos era sede de un célebre oráculo, dios pastoral, poeta y conductor de las musas, representa las facultades creadoras de formas bellas y armónicas, la apariencia radiante del mundo interior de la imaginación, que es el mundo del ensueño. Dionisos, el dios tracio de la naturaleza y del vino, símbolo de la fecundidad de la tierra, el sátiro

39. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, II, p. 31.

40. *Ecce Homo. Warum ich so klug bin*, 5 (NW, vol. VI/3), p. 286 (SP, p. 45). Unas páginas antes había escrito: «Existe un solo caso en el que reconozco mi igual, lo confieso con profunda gratitud. La señora Cósima Wagner es, con mucho, la naturaleza más noble; y para no decir una palabra de menos afirmo que Richard Wagner ha sido, con mucho, el hombre más afín a mí... Lo demás es silencio» (NW, p. 266; SP, p. 25s).

41. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, II, p. 152.

barbudo y libertino de las fiestas orgiásticas de las bacantes, representa la alegría desbordada del vivir, la exaltación entusiasta de una vida exuberante, llevada hasta la embriaguez y el éxtasis. «Apolo y Dionisos, estas dos divinidades del arte, son las que despiertan en nosotros la idea del enorme antagonismo, en cuanto a origen y metas, existente en el mundo griego entre el arte plástico, apolíneo, y el arte desprovisto de formas, la música, el arte de Dionisos»[42]. De uno de estos dos elementos, ensueño apolíneo y embriaguez dionisíaca, artes plásticas y líricas y música, se compone todo arte.

Lo genial y peculiar del pueblo griego fue el haber sabido conciliar ambos aspectos en una obra de arte única: la tragedia. En ella poesía y diálogo representan lo apolíneo; música, coro y danza lo dionisíaco. Entre ambos momentos complementarios, entre la serenidad de Apolo y el arrebato de Dionisos, la simpatía de Nietzsche se dirige hacia el segundo, con su exaltación vital y su delirio místico. Si hemos de hacerle caso, en las viejas tragedias de Esquilo y de Sófocles el único héroe de la escena habría sido Dionisos. Las grandes figuras trágicas, Edipo, Prometeo, los Titanes, no serían sino máscaras del dios, cuyo drama sumía a los espectadores en un mundo de irrealidad sobrenatural. De ahí la antipatía de Nietzsche hacia Eurípides, quien habría introducido en la tragedia el socratismo estético, arrojando de la escena a Dionisos y transformando el coro ditirámbico en poema histórico y psicológico, fríamente racional. Sócrates se convierte así en definitiva en el prototipo del hombre teórico, que introduce la razón crítica y moralizante en el lugar de la vieja sabiduría instintiva y causa la decadencia de la antigua Grecia.

El rasgo peculiar de *El nacimiento de la tragedia* –muy propio del talante de nuestro filósofo– es, por un lado, la referencia inmediata a la antigüedad y, por otro, el salto de la antigüedad a la época contemporánea, en ambos casos sin escalones intermedios. Nietzsche expone cómo surgió y desapareció la tragedia griega como obra de arte con la mirada puesta en la obra de Wagner como en su auténtico renacimiento. Los símbolos antiguos: Dionisos, Apolo, Sócrates, enlazan directamente con Schopenhauer y Wagner[43]. La obra, como es natural, fue recibida con júbilo en Tribschen, donde Nietzsche había enviado un ejemplar dedicado como regalo de año nuevo. En el mundo filológico provocó, en cambio, un rechazo general con la única excepción del amigo Rhode. Ritschl, el antiguo padrino del autor, se encerró en un elocuente silencio. Hermann Usener, autor de una importante obra sobre *Los nombres de los dioses*, declaró en Bonn ante sus alumnos que

42. *Die Geburt der Tragödie*, 1 (NW, vol. III/1), p. 21 (SP, p. 40).

43. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, II, p. 131.

en el libro de Nietzsche se trataba «de un auténtico absurdo con el que no se puede emprender nada: la persona que ha escrito esto está científicamente muerta»[44]. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, joven, pero brillante y prometedor filólogo que anteriormente había tachado de nepotismo el rápido nombramiento de Nietzsche como profesor, escribió un panfleto intitulado *Filología del futuro*, en el que arremete contra la obra y su autor, negándole todo valor científico y desgajándole del premio. Ya que Nietzsche ha escrito un nuevo «evangelio» para sus «creyentes», que mantenga su palabra, que se baje de la cátedra, donde debe enseñar ciencia, y empuñando el tirso, reúna bajo sus pies, como Dionisos, a tigres y panteras, «pero no a la juventud filológica de Alemania, a la que ha de educar en la ascesis de un trabajo en el que uno renuncia a sí mismo»[45]. En el fondo, estas críticas, además de expresar la envidia o la decepción de los filológos ante un colega descarriado, se basan en un malentendido: juzgan desde la filología un libro que era ya otra cosa, el intento de hacer filosofía con las armas de la filología. *El nacimiento de la tragedia* es, como todos los libros de Nietzsche, una obra inacabada, pero aun así es un esbozo genial, que marcó el comienzo de su celebridad como pensador extraacadémico. Pero con ello Nietzsche había terminado prácticamente su fulgurante carrera filológica. En este sentido, Wilamowitz daría en el clavo: a Nietzsche no le quedaba otra opción que dejar la filología y convertirse «en profeta de una religión irreligiosa y de una filosofía no filosófica»[46].

En 1872 Wagner se trasladó de Tribschen a Bayreuth. Nietzsche que había estado presente, acompañando a Cósima en la melancólica despedida, se siente desconsolado. La «isla de los bienaventurados» se ha desvanecido. Y con ella se desvanece también pronto el ensueño wagneriano. A partir de ese momento se acumulan las negativas del filósofo a las invitaciones del músico. Las relaciones entre ambos se enfrían. A ello contribuye el choque entre el carácter dominador de Wagner y el independiente de Nietzsche. La ruptura tuvo lugar en el verano de 1876 a raíz de la inauguración de los festivales de Bayreuth con la representación completa de *El anillo del Nibelungo*. En la pequeña ciudad bávara se iba congregando día a día la flor y nata de la sociedad alemana: los duques de Anhalt y Meiningen, el gran duque de Weimar, el rey Luis de Baviera, para quien Wagner organizó representaciones en solitario, el viejo emperador Guillermo, con sus ministros y cortesanos. Franz Listz, el gran pianista, oficiaba de maestro de ceremonias. Al lado de estas celebridades, la llegada de un desconocido profesor de Basilea no podía significar demasiado, ni siquiera para sus

44. Cf. ibíd., p. 165.
45. U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Zukunftsphilologie*, Berlin 1872, p. 128ss.
46. U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Erinnerungen*, Leipzig ²1928, p. 130.

antiguos amigos de Tribschen. Nietzsche se sintió herido. Después de asistir al ensayo de *El crepúsculo de los dioses* y de *La Walkiria* escribe a su hermana: «Ya estoy harto. No quiero estar aquí ni siquiera para la primera representación. Prefiero un lugar cualquiera, con tal que no sea éste, donde sólo obtengo sufrimientos»[47]. Más tarde escribirá en *Ecce Homo*: «Me aburrí de un modo miserable con esa música que le llegaba a uno a la conciencia como mera niebla, una niebla en ocasiones armoniosa, en otras ni eso.» Con la excusa de su mal estado de salud, Nietzsche dejó furtivamente el festival y huyó a los bosques de Klingenbrunn. Sin embargo, volvió unas semanas después, cuando el rey Luis ya había partido, y pudo asistir con el público del festival en pleno al estreno de *El oro del Rin*. Finalmente, el 27 de agosto partió definitivamente de Bayreuth dolorido, decepcionado y silencioso. Un año después, en noviembre de 1877, durante su estancia en Sorrento con Paul Ree, tuvo ocasión de asistir con Wagner y Cósima a una velada que marca la separación definitiva. Fue el último encuentro personal, la despedida para toda la vida.

En adelante los caminos de ambos hombres no harán sino alejarse cada vez más. Wagner se encamina hacia el *Parsifal* y Nietzsche hacia el *Crepúsculo de los ídolos* y el *Anticristo*. Nietzsche echará en rostro a Wagner, al «honrado ateo e inmoralista, que había creado la figura de Sigfrido, hombre plenamente libre» que se «arrastrara desvalido y quebrantado ante la cruz cristiana»[48]. Tal es al menos el modo como él entendió la evolución del músico, pero se trata de un malentendido. Aunque es verdad que Wagner, el antiguo revolucionario antimonárquico de Leipzig, amigo de Bakunin y lector de Feuerbach, se codeaba ahora con reyes y príncipes y frecuentaba con gusto la Iglesia evangélica, en lo que toca a la idea central de su obra no había cambiado demasiado. Poco importa que utilizara para expresarla leyendas cristianas o sagas paganas: el tema de fondo es siempre el mismo, la redención por el amor. En el *Parsifal,* al amor se añade la compasión, pero ésta, tal como se desarrolla allí, es tan cristiana como budista. En realidad, la última obra del gran músico no era tanto un mito *cristiano*,

47. *Briefwechsel* (NB, vol. II/5), 181. Carta del 1 de agosto de 1876. En *Ecce Homo* Nietzsche explica posteriormente la profunda extrañeza y el tremendo desencanto que se apoderó de su espíritu en Bayreuth por el hecho de haberse encontrado con un Wagner desconocido: de contraveneno por excelencia contra todo lo alemán, el gran músico se había convertido en representante del arte alemán. «¿Qué había ocurrido? ¡Se había traducido a Wagner al alemán! ¡El wagnerismo se había apoderado de Wagner!» (NW, vol. VI/3, p. 321; SP, p. 80s). Unas páginas antes había escrito: «Desde el instante en que hubo una partitura a piano para el *Tristán* –muchas gracias, señor von Bülow– fui wagneriano. Las obras anteriores de Wagner las consideraba situadas por debajo de mí, demasiado vulgares todavía, demasiado "alemanas"... Pero aún hoy busco una obra que posea una fascinación tan peligrosa, una infinitud tan estremecedora y dulce como el *Tristán* –en vano busco en todas las artes–. Todas las cosas peregrinas de Leonardo da Vinci pierden su encanto ante la primera nota del *Tristán*. Esta obra es absolutamente el *non plus ultra* de Wagner; con *Los maestros cantores* y con el *Anillo* descansó de ella. Volverse más sano, esto es un paso atrás en una naturaleza como Wagner» (NW, p. 287s; SP, p. 47).
48. *Nietzsche contra Wagner* (NW, vol. VI/3), p. 429 (OG, vol. XI, p. 214).

cuanto un *mito* cristiano. Su protagonista principal es un héroe tan libre como Sigfrido, sólo que es también un hombre de corazón sencillo y compasivo. En cualquier caso, «Parsifal» no es una figura de Cristo. El propio Wagner lo confesó en su día a Cósima: «No he pensado en absoluto en el Salvador.» Nietzsche vio mucho más hondo en 1887, cuando después de escuchar por vez primera en Montecarlo el preludio de *Parsifal*, escribe a Peter Gast: «¿Ha hecho Wagner alguna vez algo *mejor*?... Algo similar sólo puede encontrarse en Dante y en nadie más. ¿Acaso algún pintor supo pintar nunca una mirada de amor tan melancólica, como ha sabido hacerlo Wagner con los últimos tonos de su preludio?»[49] Con ello Nietzsche venía a coincidir llamativamente con el propio Wagner, quien a propósito de esta problemática, comentó en cierta ocasión: «No es posible pintar a Cristo, pero en tonos cabe reproducirlo.» Y cuando Cósima le alabó por haber renunciado a sacar a Cristo en escena, no dudó en exclamar: «¿Que un tenor haga de Cristo?, ¡al diablo!»[50]

Sin embargo, en sus panfletos antiwagnerianos, Nietzsche verá sólo en Wagner el «comediante nato» y en su música «teatralidad» y «oropel». Desde que en noviembre de 1881, en Génova, escuchará *Carmen* de Bizet, de la que dirá inmediatamente, no sin acentos proféticos, a Peter Gast: «Estoy por pensar que es la mejor ópera que hay y que mientras *nosotros* vivamos formará parte de todos los repertorios de Europa»[51], Nietzsche opondrá una y otra vez la naturalidad, frescura y veracidad de la música de Bizet –que llegará a escuchar unas veinte veces– a la pesadez y artificiosidad wagnerianas. En este punto, Nietzsche, tan amante de la veracidad, no era del todo veraz. Como reconoció alguna vez en la intimidad, su conversión a la música de *Carmen* era una «maldad más» de su parte. Bizet no merecía mil veces su atención. Si le importaba, era como «antítesis irónica» de Wagner. La pasión cegará hasta tal punto a Nietzsche en sus pretendidos gustos musicales que le llevará no sólo a ensalzar las operetas de Offenbach, en particular *La bella Helena*, como música francesa de espíritu volteriano, libre, altanero, pero claro e ingenioso hasta la banalidad, sino también a entusiasmarse tanto con *La gran Vía* de Federico Chueca que ante ella incluso su «san Offenbach» le resultará aburrido[52].

En 1872 Nietzsche inicia un viraje intelectual, cuyas consecuencias se advierten paulatinamente en las obras del período de Basilea que siguen a

49. *Briefe* (KS, vol. III), p. 1249. Carta del 21 de enero de 1887.
50. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 411.
51. Ibid., III, p. 71. Tres días antes, el 5 de diciembre de 1881, Nietzsche había escrito al mismo P. Gast: «El que Bizet haya muerto, me resultó como una profunda puñalada. Oí *Carmen* por segunda vez, y de nuevo me recordó una novela de primera fila, por ejemplo de Merimée. ¡Un alma tan apasionada y tan gentil! Para mí esta obra merece un viaje a España, una nación muy meridional» (*Briefe*, KS, vol. III, p. 1176).
52. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 509.

El nacimiento de la tragedia. Tal es el caso ante todo de las cinco conferencias *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza* (1872), de los *Cinco prólogos a cinco libros no escritos* (1872) y de las *Consideraciones intempestivas* (1874-1876). El tono fundamental de *El nacimiento de la tragedia* era encomiástico. En las conferencias *Sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza* Nietzsche adopta por vez primera el derrotero crítico y polémico, en el que se mantendrá hasta el final. El filósofo combate en estas conferencias la práctica contemporánea de la «formación general», es decir, de la barbarie, en la que ve sólo una antesala del comunismo, y a la que opone una ética de la aristocracia intelectual, según la cual el esfuerzo formativo debe supeditarse a la dirección de un genio y encaminarse a la producción de un genio. Este talante nuevo, de oposición radical a su tiempo, se hace todavía más perceptible en los *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, que Nietzsche ofreció a Cósima Wagner como regalo de Navidad. Sus cinco artículos llevan sucesivamente el título: «Sobre el *pathos* de la verdad», «Pensamientos sobre el porvenir de nuestros centros de enseñanza», «El Estado griego», «La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana» y «La lucha de Homero». Si en el quinto artículo considera el *agon* y la lucha como el motor de la vida griega, en el tercero hace de la guerra el medio donde surge y crece el Estado y la condición de crianza del genio guerrero como sentido del hombre en general. «Todo hombre, con toda su actividad, sólo posee dignidad en la medida en que, consciente o inconscientemente, es instrumento del genio; de lo que inmediatamente se sigue la consecuencia ética de que el "hombre como tal", el hombre en general, no posee ni dignidad, ni derechos, ni obligaciones: el hombre sólo puede disculpar su existencia como ser totalmente determinado que sirve a objetivos inconscientes»[53].

Pero el artículo más importante de la serie es el primero. Aguijoneado por el gran tema de la verdad, Nietzsche inicia un debate que ya no terminará jamás, entre las dos potencias que lleva en su alma, el artista y el filósofo. El arte, que se mueve en un mundo de ilusión, todavía puede aspirar a una verdad subjetiva. Pero ¿qué puede ser la verdad para el filósofo que ha dejado atrás toda metafísica? «¡La verdad! ¡Ilusoria locura de un Dios! ¡Qué importa a los hombres la verdad!»[54] Y Nietzsche introduce una fábula, que vuelve a encontrarse en el pequeño escrito escéptico *Sobre verdad y mentira en sentido 'extramoral* (1873). «En un apartado rincón del universo, entre el resplandor de innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro, sobre el que bestias inteligentes inventaron el conocimiento.

53. *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*. 3. *Der griechische Staat* (NW, vol. III/2), p. 270.
54. *Fünf Vorreden*. 1. *Über das Pathos der Wahrheit* (NW, vol. III/2), p. 253.

Fue el minuto más altanero y falaz de la historia universal; y sin embargo sólo un minuto. Tras unos pocos respiros de la naturaleza el astro se enfrió y las fieras inteligentes hubieron de morir. Era también una cosa del tiempo: pues aunque se ufanaban de haber conocido muchas cosas, al final se dieron cuenta para su gran disgusto, de que todo ese conocimiento era falso. Murieron maldiciendo la verdad. ¡Así eran aquellos animales desesperados que habían encontrado el conocimiento!»[55] En conclusión: «El arte es más poderoso que el conocimiento, puesto que aquél quiere la vida y éste sólo consigue como última meta el aniquilamiento»[56]. Tiene razón K.P. Janz al ver en estas obras el anuncio de una nueva era. «Aquí se abría el abismo. Ahora dan comienzo (para Nietzsche) las temerarias cadenas de pensamientos al borde del cráter, hasta que lo trague el vacío como a su modelo de la antigüedad, Empédocles»[57].

En las *Consideraciones intempestivas*, cuya intempestividad consiste en que eran totalmente actuales, Nietzsche continúa distanciándose críticamente del entorno intelectual de su época. En principio estos ensayos críticos tenían que ser trece, pero se redujeron a cuatro. La primera intempestiva *David Friedrich Strauss, el confesor y el escritor*, es una tremenda invectiva contra el famoso autor de la *Vida de Jesús*, a quien Nietzsche moteja de «pedante alemán» y «filisteo de la cultura», porque se había permitido combatir a Schopenhauer en su reciente obra *La vieja y la nueva fe* (1872). En la segunda intempestiva, *De la utilidad y de los inconvenientes de la historia para la vida*, Nietzsche combate contra dos frentes a la vez, contra la filosofía hegeliana de la historia, entonces en boga, sobre todo en su aplicación positivista al presente, y contra el joven filósofo berlinés Eduard von Hartmann, quien en su *Filosofía del inconsciente* (1868), mezclando a Schopenhauer y Hegel, concebía la voluntad como agente inconsciente del proceso histórico, pero comprendiéndolo como proceso necesario y universal, a la manera hegeliana. Parafraseando la conocida aria de Fígaro, en *El barbero de Sevilla* de Rossini, Nietzsche trata a Hartmann de «pícaro de todos los pícaros» y desenmascara su concepción de la historia como un camino fácil hacia una genuina mediocridad. El proceso histórico se convierte en un sistema universal del egoísmo inteligente que el Estado, con su poder militar y policial, tiene la misión de proteger de las terribles irrupciones del egoísmo necio. A esta historia hecha a la medida de las masas, opone Nietzsche una historia concebida desde el individuo. «Llegará el día... en el que ya no se tome en ninguna consideración a las masas, sino de nuevo a los individuos, que son una especie de puente sobre el río tumultuoso del devenir. Éstos

55. Ibid., p. 253s.
56. Ibid., p. 254.
57. *F. Nietzsche*, II, p. 180.

no siguen un proceso, sino que viven atemporalmente... como la república de los geniales; un gigante llama a otro gigante a través de los desiertos interespacios de tiempos... La meta de la humanidad no puede estar al final, sino sólo en sus más altos ejemplares»[58].

La tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*, muestra cómo entendía Nietzsche la gravedad de la filosofía. No se trata tanto de desarrollar o asumir determinadas tesis filosóficas, cuanto de vivir como un filósofo. Desde este punto de vista Nietzsche coloca al filósofo Schopenhauer (no sus teorías) por encima de Kant, dado que este último fue siempre un funcionario fiel y no hizo honor en su propia existencia a la filosofía. «Yo no me preocupo de un filósofo, sino en cuanto es capaz de darme un ejemplo... Pero el ejemplo debe ser dado por la vida y no sólo por los libros»[59]. En el filósofo hay algo que no hay en el mero profesor de filosofía: la raíz de la filosofía, el gran hombre. La filosofía no es erudición, tampoco conocimiento de pensamientos filosóficos del pasado. La filosofía –y con ello Nietzsche da la cifra de su propia relación con ella– es *subversión*. Y cita en este sentido al americano Emerson: «Tomad vuestras precauciones, cuando Dios haga descender a un pensador sobre vuestro planeta, porque entonces todo está en peligro»[60]. Finalmente en la cuarta intempestiva, *Richard Wagner en Bayreuth*, Nietzsche valora la importancia del intento wagneriano sobre el fondo de una enérgica crítica a los hábitos teatrales de la época. Bayreuth es un «antiteatro», una protesta viva contra la rutina teatral y contra el público corriente. Escrita antes de su experiencia decepcionante del verdadero Bayreuth, Nietzsche ve todavía en el arte una gran posibilidad y en Wagner un aliado respecto de su programa salvador, como «médico de la cultura». La magnificación de Wagner –se le equipara en grandeza a Esquilo– se da de la mano con acertadas reflexiones sobre sus dotes innatas de actor y sobre dos rasgos fundamentales de su música: la voluntad de efecto a cualquier precio y, a la vez, la purificación de los medios en orden a lograr una obra de arte ideal, dos cosas que son propias también del estilo literario de Nietzsche[61].

Al final de este período de Basilea pertenece la primera parte de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878), que Nietzsche dedica significativamente a la memoria de Voltaire. Escrito en buena parte en Sorrento, después de la ruptura con Wagner, se le considera general-

58. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 9 (NW, vol. III/1), p. 313 (OG, vol. II, p. 153).
59. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, III: *Schopenhauer als Erzieher*, 3 (NW, vol. III/1), p. 346 (OG, vol. II, p. 185s).
60. Ibid., 8 (NW, vol. III/1), p. 422 (OG, vol. II, p. 256).
61. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, II, p. 351ss. Para las tres anteriores *Intempestivas* cf. ibíd., p. 211ss; p. 224ss; p. 253ss.

mente como la obra que inicia una nueva etapa del pensamiento nietzscheano, de signo teórico y racionalista. Si antes el arte era el valor supremo, ahora ocupa su sitio el conocimiento. Wagner era artista, Nietzsche conocedor. El nuevo libro es ciertamente expresión de la lucha entablada en el ánimo de Nietzsche entre las dos fuerzas que se disputaban su ser, la música y la filosofía, y representa una cierta victoria, parcial y provisoria de la segunda, pero sin que se lleve a cabo un rompimiento claro con todo lo anterior. En una obra tan compleja y polifacética como la suya, todo intento de periodización resulta artificial y violento. Más que de diversas etapas se trata de una evolución continua y consecuente, a lo largo de la cual se abren nuevos horizontes problemáticos y aparecen nuevos temas. Así, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sigue siendo el escéptico de siempre que pone en la picota todas las opiniones y creencias recibidas, pero ahora pretende mostrar además que donde otros ven cosas ideales, sólo hay cosas humanas, demasiado humanas, que todo es creación del hombre y no donación de la trascendencia, y que este proceso de creación no está nunca cerrado, sino que es una tarea siempre nueva, tanto en el ámbito de la cultura como en el de la ética. Por lo demás, la obra inaugura el estilo fragmentario y asistemático, la forma de expresión por retazos, pensamientos sueltos o «aforismos», que será casi consubstancial al genio de Nietzsche. A partir de la segunda edición, *Humano, demasiado humano* recibió una segunda parte. La forman, juntamente con «Opiniones y dichos varios», la colección de 350 aforismos que Nietzsche compuso en el verano de 1875 bajo el significativo título: *El caminante y su sombra*. A falta de interlocutor a quien comunicar sus solitarios pensamientos, Nietzsche dialoga con su propia sombra.

Entre tanto, la enfermedad se había ido adueñando de nuestro filósofo: miopía precoz y creciente, jaquecas acompañadas de vómitos y horribles dolores de cabeza convertían su existencia en un infierno. En el semestre de verano de 1879, viéndose incapacitado para cumplir con sus deberes académicos, Nietzsche solicita el cese. La solicitud fue aceptada. A mediados de junio del mismo año, después de diez años de actividad como profesor, el filósofo decía adiós a la Universidad y a la ciudad de Basilea: contaba sólo treinta y cuatro años de edad. Una generosa pensión de unos 3000 francos suizos anuales le permitirá vivir sin grandes agobios económicos, dedicado exclusivamente al cuidado de su salud y a su tarea de escritor. Comienza para Nietzsche una existencia solitaria y errante en busca de sol y de aire puro, entre la montaña y el mar, en un espacio delimitado por los valles alpinos del mediodía, el Tirol y la Engadina, principalmente, y los territorios prealpinos del sur, desde la Riviera hasta Venecia.

Casi todos los biógrafos coinciden en señalar que en torno al año 1880

se produjo en Nietzsche una gran transformación intelectual y espiritual[62]. A finales de 1879, en Naumburg, entre los suyos, no sin relación con la excitación que le producía la celebración de la Navidad, Nietzsche tuvo un grave ataque de jaqueca y vómitos, que le sumió durante tres días en la inconsciencia. Entonces hizo en espíritu la experiencia de la muerte. Estaba marcado y en adelante, como todos los iniciados en los misterios de la muerte, vería las cosas de otra manera. Sin embargo, en Nietzsche la estremecedora experiencia actuó en un sentido poco habitual: la vida de este mundo se le convirtió en el valor supremo. Todo lo demás debía subordinársele. Y esto pese a que no tenía para él nada de placentero, sino que la sentía más bien como un peso insoportable[63]. A comienzos de 1880 el propio Nietzsche describe así a su médico, el doctor O. Eiser, su situación: «Mi vida es una carga terrible. Y ya me hubiera hace tiempo liberado de ella, si este estado de sufrimiento y de renunciamiento absoluto no me sirviera para las más ricas experiencias en el dominio intelectual y moral»[64]. Estas experiencias tienen que ver con su tremenda lucha de conciencia con el «ideal» cristiano-moral. Fruto de este nuevo estado de ánimo es la colección de 574 aforismos que lleva el título: *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Los ataques que el filósofo dirige en ella al cristianismo no desmerecen en vehemencia a los del posterior *Anticristo*. Al mismo tiempo Nietzsche, que ya empieza a llamarse «el inmoralista», se opone tajantemente a toda ordenación ética del mundo: los valores morales carecen de toda fundamentación objetiva. No hay nada bueno, hermoso o elevado en sí mismo, sino sólo estados anímicos. El propio Nietzsche tenía conciencia de lo inquietante de sus tesis y el 21 de julio de 1881 escribe a su discípulo Peter Gast: «Me di cuenta, querido amigo, de que la disputa que se da en mi libro con el cristianismo le tiene que resultar extraña e incluso penosa. Se trata, sin embargo, del mejor ejemplo de vida ideal que he conocido realmente: desde la niñez vengo siguiendo sus huellas por muchos recovecos y creo que *nunca* en mi corazón he sido vil respecto de él. ¡No en vano soy vástago de generaciones enteras de clérigos cristianos!»[65] Pero con ello Nietzsche evidencia el conflicto interior, que en el aforismo «El hombre loco» de *La gaya ciencia* afloraría pronto del modo más sorprendente[66].

En el verano de 1881, en el pueblecito de Sils-Maria, en la alta Engadina, en el cantón de los Grisones, uno de sus lugares preferidos de

62. Cf. ibíd., p. 11ss.
63. Cf. ibíd., p. 14s.
64. *Briefe* (KS, vol. III), p. 1162.
65. Véase K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 43.
66. Cf. ibíd.

descanso estival, Nietzsche tiene de súbito una iluminación, que penetrará en su espíritu como una pesadilla: la idea del eterno retorno de lo mismo. La «revelación» le vino paseando por el bosque, a la orilla del lago, ante una enorme roca negra que todavía hoy se enseña a los viandantes. El invierno siguiente, en la bahía de Rapallo, cerca de Génova, entre los pinos y el mar, la «revelación» se completa con la figura de su pregonero, Zaratustra. Sin embargo, la próxima publicación no será todavía el Zaratustra, sino *La gaya ciencia* (1882), una colección de aforismos, dividida en cuatro libros, con un preludio de 63 poesías. En la segunda edición se le añadirá un quinto libro con otra serie poética: las «Canciones del príncipe Vogelfrei». La obra incluye ya la primera mención del eterno retorno (fr. 341) y de Zaratustra (fr. 342). Pero su tema central es de nuevo la discusión con el ideal cristiano-moral. El famoso aforismo 125 sobre «El hombre loco», colocado en medio de la crítica más mordaz y despiadada del cristianismo, de la moral y de la metafísica, deja entrever una inaudita lucha interior. El «hombre loco» –Nietzsche– anuncia, la «muerte de Dios» como algo que tanto él como sus oyentes ateos han hecho y luego deplora lo que con ello han perdido. Sin embargo, esta conmoción no es sino un extremo del movimiento pendular de sus vivencias. El otro se encuentra en el aforismo que abre el libro IV, intitulado *Sanctus Januarius*, en recuerdo del mes de enero de 1882 en que lo compuso, tal vez el más feliz de su vida: «Quiero aprender a ver lo necesario en las cosas como lo hermoso: así seré uno de aquellos que hacen hermosas las cosas. *Amor fati*, sea éste mi amor desde ahora»[67].

En abril de 1882 tiene lugar un acontecimiento decisivo para la vida personal de Nietzsche: el idilio con Lou Salomé, una joven judía rusa de veintiún años de edad, tan bella como inteligente. Todo ocurrió del modo más imprevisto. De paso por Roma, Nietzsche se había encaminado a la basílica de San Pedro, donde estaba citado con Paul Ree. Y se encontró de pronto con que éste iba acompañado de la joven. Su primer saludo para ella fue: ¿De qué estrellas hemos caído aquí el uno hacia el otro? A las pocas horas se sentía tan fascinado por la personalidad de Lou, que la solicitó en matrimonio. El pobre filósofo estaba tan ciego, que llegó a encomendar la engorrosa misión de casamentero a su rival, que no era otro que Ree. La situación no podía ser más absurda: Nietzsche competía con su amigo Ree por la joven, mientras que su hermana Elisabeth, temerosa de perderlo, luchaba por él frente a la pretendida rival. De hecho, entre Nietzsche y Ree, Lou se sentía mucho más cercana al segundo. Le agradaba más el

67. *Die fröhliche Wissenschaft*, IV: *Santus Januarius*, fr. 276 (NW, vol. V/2), p. 202 (OG, vol. VI, p. 133). Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 64ss.

escéptico Ree que el mago Nietzsche y sus poéticas visiones. Veía demasiado en él al hombre que no quería sino «convertir», al profeta de una nueva religión que trataría de reclutar héroes como discípulos. La aventura terminó con la separación de Lou. Como despedida ésta regaló a Nietzsche una poesía juvenilmente heroica, la *Oración a la vida*, cuya letra le conmovió profundamente:

> Como ama un amigo al amigo,
> así te amo yo, vida enigmática,
> haya gritado de júbilo o llorado por ti,
> me hayas proporcionado alegría o dolor.

Para nuestro filósofo constituyó una tragedia el hecho de que su amistad con Lou se rompiera tan pronto y de modo tan completo. Nietzsche había llegado a sentir hacia ella un amor auténtico y profundo. Un éxito en esa relación hubiera significado para él una última oportunidad de volver a encontrar el camino hacia las personas. El fracaso, en cambio, le encerró de modo definitivo en su amarga y desesperanzada soledad[68].

En la gran decepción que sigue a la ruptura con Lou, Nietzsche experimenta benefactoramente la ayuda de su maternal amiga y admiradora, Malwida von Meysenburg. Su situación personal no puede ser más precaria: hasta su hermana Elisabeth se ha distanciado de él y acabará casándose con Bernhard Förster, un siniestro aventurero que hará fortuna en una plantación del Paraguay y a quien Nietzsche odiará por su antisemitismo. En ocasiones Nietzsche piensa en escaparse a un país donde nadie le conozca, España, y en concreto la ciudad de Barcelona, o México. Una sola cosa le aguanta: su obra. Y así entre altibajos de depresiones y de entusiasmos se dedica a componer su escrito más célebre: *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno* (1883-1885). La primera parte la escribe en el invierno de 1883 en Rapallo. La segunda en el verano del mismo año en Roma y Sils-Maria; la tercera en el invierno de 1884 en Niza y la cuarta, en diferentes etapas, principalmente en Zurich y Menton. En la segunda edición las cuatro partes se unieron en un único libro.

Así habló Zaratustra es una obra que rompe todos los moldes. ¿Es una filosofía revestida de poesía o una poesía filosófica? ¿Incluye pensamientos profundos o puras bufonadas? Como observa E. Fink, son preguntas que se han hecho con frecuencia, pero que no pueden decidirse en el sentido de lo uno o lo otro. Nietzsche intenta pensar poéticamente, pero no siempre lo logra. La obra contiene pasajes de belleza inmaculada, pero en conjunto no

68. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 99ss; p. 120ss.

alcanza la elevada categoría que su autor le atribuye: como poesía hay en ella demasiado efectismo y sobre todo demasiada «conciencia» y como pensamiento demasiada «imaginación». Nietzsche realiza su pensamiento de manera visionaria: la imagen substituye al concepto. Pero con ello su auténtico pensamiento deviene un reto. La imagen no es más fácil de comprender que el concepto, pero lo parece, y por ello lleva fácilmente a equivocarse[69].

Por lo demás, la obra adopta la forma clásica de la sinfonía con cuatro tiempos o del poema sinfónico con una introducción. Literariamente se trata de una serie de discursos simbólicos, engarzados por una débil fábula: la historia de Zaratustra, que a sus treinta años (la edad en que comenzó a exponer su mensaje su gran contrafigura, Jesús de Nazaret) se retira a la montaña, a la soledad, y después inicia su descenso hacia los hombres para anunciarles, sobre el telón de fondo de la «muerte de Dios» y de la destrucción de todos los valores morales, la llegada del ultrahombre y la doctrina del eterno retorno. Nietzsche entendía su obra como una extraña suerte de «homilía moral» o de «quinto evangelio». La intención de parodiar el Evangelio es clara y conduce a pasajes desagradables, en los que el mismo estilo decae de su elevación poética. Filosóficamente *Así habló Zaratustra* constituye el intento de superar no sólo el idealismo y con él toda la tradición filosófica de Occidente, sino también el positivismo y el materialismo de la época. Nietzsche creía haber dado con él «a la humanidad el libro más profundo que posee»[70]. Si lo consiguió, si la esperanza del ultrahombre y el dogma del eterno retorno son alternativas posibles, incluso imaginables, es algo que puede discutirse y se discute. En cualquier caso, con la publicación del Zaratustra, Nietzsche adquiere definitivamente la conciencia mesiánica de enviado, se codea en espíritu con los «grandes» de la historia, se considera el «heredero» de Wagner y cree tener a la mano la fórmula que solucionará los enigmas del mundo[71].

En los años que siguen a la publicación del *Zaratustra* hasta la catástrofe

69. Cf. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid 1976, p. 72ss. Este estudio es un clásico de la literatura filosófica en torno a Nietzsche. La intención del autor es analizar la obra de Nietzsche para buscar en ella las claves últimas de su pensamiento sin referirse para nada a la historia de su vida. El intento –en los antípodas del de Jaspers– es cuanto menos parcial. Ello no obstante, Fink logra rescatar de los textos de Nietzsche una serie de temas fundamentales, estrechamente relacionados, que constituyen su «filosofía». Fink se mueve en la línea de la interpretación ontológica de su maestro, Heidegger, pero en cierto sentido va también más allá que aquél. El núcleo de la obra nietzscheana se encuentra en una tremenda polémica contra el pensamiento conceptual de la metafísica. Su pensamiento significa por ello, como ya vio Heidegger, una inversión de la metafísica, pero también el primer anuncio de una experiencia nueva del ser, que emerge de entre las ruinas de la metafísica y tiene sus raíces en Heraclito.

70. *Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemässen*, fr. 51 (NW, vol. VI/3), p. 147 (SP, p. 128). Véase también *Ecce Homo, Also sprach Zarathustra*, 6 (NW, vol. VI/3), p. 341: «Esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte. Dejemos de lado a los poetas: acaso nunca se haya hecho nada desde una sobreabundancia igual de fuerzas» (SP, p. 101).

71. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 150ss.

final, Nietzsche continúa su existencia errante por Italia y Suiza. Sus jaquecas, depresiones y trastornos gástricos son casi constantes. Su soledad cada vez más honda. Mientras busca ansiosamente nuevas relaciones, casi siempre efímeras, se resquebrajan progresivamente las antiguas:

> He buscado los lugares en los que el viento golpea con fuerza.
> He aprendido a vivir
> donde nadie vive, en las zonas heladas y desérticas.
> He olvidado el rostro de Dios y el rostro de los hombres,
> la maldición y el rezo.
> Soy un fantasma que se desliza por los glaciares.
>
> Aquellos por quienes me incliné;
> aquellos a los que escogí y contemplé como a mis pares,
> su envejecimiento los ha alejado de mí.
> ¡Sólo quien evoluciona y se transforma sigue a mi lado y es mi igual!
>
> Dispuesto día y noche aguardo a los amigos:
> ¡A los nuevos amigos! ¡Venid! ¡Es tiempo! ¡Es tiempo!

reza el patético poema que Nietzsche dedica inútilmente a uno de estos nuevos amigos, el barón Heinrich von Stein, para retenerle a su lado[72]. Al final, de todas sus antiguas relaciones sólo siguen intocadas la fidelidad de Peter Gast, la amistad con Overbeck y el respeto por Burkhardt. Su existencia interior y exterior se escinde progresivamente. Mientras vive su eterna vida de huésped, sentándose a la mesa o paseando por caminos apacibles del bosque, a la vera del lago murmurante, en ponderada conversación con damas distinguidas y cultivadas, muchas veces hondamente creyentes y piadosas, en los cuadernos de apuntes, sus palabras y frases braman, amenazadoras, como la tempestad y golpean como el vendaval en los valles alpinos[73].

«Yo aspiro a mi obra»: con esas palabras se había despedido Zaratustra[74]. Nietzsche tiene ahora cuarenta y un años. Reconoce con claridad su pensamiento y sueña darle una estructura sistemática. Esa obra capital, tan soñada por él, no verá nunca la luz. Sin embargo, un año después de la aparición de la cuarta parte del *Zaratustra*, Nietzsche tiene ultimado un nuevo libro: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886). Nietzsche empieza a poner manos a la obra en la tarea que en adelante va a ocuparle: la transvaloración de todos los valores. Para ello ha de dejar atrás la oposición entre «bien» y «mal», «verdad» y «error», o sea toda la historia

72. Cf. ibíd., p. 290ss.

73. Cf. ibíd., p. 423.

74. *Also sprach Zarathustra*, IV: *Das Zeichen* (NW, vol. VI/1), p. 404 (SP, p. 433).

europea con sus dos grandes impulsos espirituales, Platón y el cristianismo. La composición de *Más allá del bien y del mal* supuso para Nietzsche un enorme esfuerzo. Sin embargo, sacando fuerzas de flaqueza, el verano siguiente pone fin en Sils-Maria a la obra que debía servirle de complemento: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887). Nietzsche aplica ahora sistemáticamente el método «genealógico» o de indagación del origen a las ideas del bien y del mal y culmina de este modo la tarea destructora del ideal ético-religioso.

Bajo estos dos trabajos que cierran un período creador pujaban ya hacia arriba fuerzas salvajes. Éstas se manifestarán a plena luz, a medida que el filósofo se acerca al fin de su vida consciente. Nietzsche entra en una etapa de febril actividad. En 1884 había leído en la traducción de Schopenhauer el *Oráculo manual y arte de prudencia* del jesuita barroco español Baltasar Gracián, obra que consideraba lo más agudo que Europa había producido en el moralismo. Ahora lee sobre todo a los grandes autores franceses del XIX, George Sand, Flaubert, Stendahl, Baudelaire, descubre a Dostoievski, que le impresiona por su penetración psicológica, inicia la correspondencia con dos admiradores, el dramaturgo August Strindberg y el crítico literario Georges Brandes. Al mismo tiempo entre Turín, Niza y Sils-Maria redacta sus últimos escritos: son obras tremendamente apasionadas, en las que vuelve una y otra vez sobre sus obsesiones: Wagner, la metafísica, la moral, el cristianismo, pero ahora con una vehemencia sin igual, en un raudal de injurias y difamaciones. *El caso Wagner* (1888) y *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo* (1889) constituyen un violento arreglo de cuentas con su antes adorado maestro. En *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (1889) el arreglo de cuentas se extiende a toda la filosofía occidental, en la medida en que ha sido siempre de un modo u otro «platonismo». Nietzsche lo consideraba un libro excepcional: el más substancial, independiente y revolucionario. «Crepúsculo de los ídolos significa: la vieja verdad se acerca a su fin»[75]. En *El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo* (1894) la lucha contra el «platonismo» se concreta y concentra en la lucha contra la religión cristiana. Se trata de un discurso de odio (cuyo origen se encuentra seguramente en un amor desengañado), en el que el virtuosismo de Nietzsche en el manejo del sarcasmo y la difamación se supera a sí mismo. «El descomedimiento llega más allá del efecto propuesto. Uno no convence cuando tiene la boca llena de espumarajos»[76]. Finalmente, en el *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1908) Nietzsche esboza unas «confesiones» al revés, es decir, un relato autobiográfico de defensa y

75. *Ecce Homo. Götzendämmerung* 1 (NW, vol. VI/3), p. 352 (SP, p. 111).
76. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 160.

autoexaltación que, entre otras cosas, contiene el comentario de sus anteriores obras. La frase con que lo cierra lo dice todo, tanto respecto de la tremenda aventura de su vida, como de la intención última de su obra: «¿Se me ha comprendido? Dionisos contra el Crucificado»[77].

Para completar el panorama hay que referirse todavía a los *Ditirambos dionisíacos* (1891), un grupo de poemas con raíces autobiográficas, y a las 372 anotaciones, empezadas en el otoño de 1887 y reunidas en cuatro libros con las cifras romanas I-IV, que constituyen el primer esbozo de la obra capital sistemática, en la que Nietzsche siempre soñó, sin ser capaz de llevarla a buen puerto. Sus primeros editores, su hermana Elisabeth y su discípulo Peter Gast, publicaron la colección como primera versión de *La voluntad de poder*, para luego volver a retirarla y presentarla más tarde en 1911, enriquecida hasta 1667 números, con trozos pertenecientes a los niveles más dispares del legado póstumo.

A finales de 1888 Nietzsche entra en Turín en un estado de euforia. Todo le entusiasma: el sol, el aire, el cielo, las calles y sus viandantes. Siente que la vida vale la pena de ser vivida. Le parece que todo el mundo le trata como a un pequeño príncipe y que hasta la viejecita que le vende uvas busca para él las más maduras. Pasea por la calle con su bata de estudiante, dando palmadas a los transeúntes y diciéndoles: *Siamo contenti? Sono dio, ho fatto questa caricatura*[78]. Su hospedero David Fino cuenta que por las tardes tocaba el piano: el compositor que más interpretaba era Wagner. Se ve como organizador de un congreso europeo de príncipes, con exclusión de los Hohenzollern, que piensa convocar para el 8 de enero de 1889 en Roma y redacta al efecto las correspondientes invitaciones para la casa de Baden, el rey Humberto II de Italia y el cardenal Mariani, secretario de Estado del Vaticano. Por su parte decide fusilar al joven emperador alemán y a todos los antisemitas. Su alegría es la imagen misma de la tristeza y así, él, que no mostró jamás especial afinidad hacia los animales, siente ahora hacia ellos una incontenible piedad: venda con su propio pañuelo la pata rota a un perrillo y, finalmente, el 3 de enero de 1889, en la parada de coches de punto, no puede soportar que un cochero maltrate a un viejo caballo y, entre sollozos y lágrimas, se abraza al cuello del animal y cae desplomado.

Antes y después de este derrumbamiento escribe extrañas cartas a sus confidentes. El 31 de diciembre de 1888 termina así una carta a Peter Gast: «No conozco más mi dirección; supongamos que para empezar fuera: Palazzo del Quirinale»[79]. En los primeros días de enero de 1889 envía estas

77. *Ecce Homo. Warum ich ein Schicksal bin*, 9 (NW, vol. VI/3), p. 372 (SP, p. 132).
78. Cf. *Briefe* (KS, vol. III), p. 1352.
79. Ibid., p. 1350.

breves palabras a Cósima Wagner: «Ariadna, yo te quiero»[80]. Y firma: Dionisos. El 4 de enero, tres billetes. A Brandes, su descubridor danés: «Amigo Georges, después de haberme descubierto, no significa gran cosa encontrarme: lo difícil es perderme»[81]. Firma: El Crucificado. A Burckhardt: «A mi venerado Jacob Burckhardt. Ésta fue la pequeña broma con la que me perdono el tedio de haber creado un mundo. Eres nuestro gran maestro y yo, junto con Ariadna, sólo tengo que ser el equilibrio dorado de todas las cosas»[82]. Firma: Dionisos. A Gast: «A mi maestro Pietro: Cántame un canto nuevo: el mundo está transfigurado y todos los cielos se regocijan»[83]. Firma: El Crucificado. Finalmente el 5 de enero de nuevo una larga carta a Burckhardt: «Querido profesor, preferiría ser profesor en Basilea que Dios, pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo privado hasta abandonar por su causa la creación del mundo...»[84] Esta vez Nietzsche firma con su propio nombre y añade esta misiva: «Mañana vendrá mi hijo Humberto con la deliciosa Margarita a los que yo recibo, sin embargo, en mangas de camisa. El resto para la señora Cósima... Ariadna. De tiempo en tiempo se produce un mágico encantamiento. He hecho poner a Caifás en cadenas; yo mismo he sido crucificado el año pasado de manera muy penosa por los médicos alemanes»[85].

¿Era el estallido de la locura? Sin ninguna duda, pero dentro de una gran coherencia con el proceso anterior de su pensamiento. Como ha observado Klossowski, «la locura de Nietzsche, las palabras que pronunció en su estado de alienado son un misterio. Ellas guardan absolutamente su valor. Cuando él dice: soy Dionisos, soy el Crucificado, no se trata de palabras irrisorias»[86]. El Crucificado, Dionisos, Dios, son conceptos que remiten a los temas fundamentales de su filosofía. ¿Por qué y en qué sentido los menciona ahora Nietzsche? Si había un punto firme en su pensamiento era su negativa a substituir a Dios por el hombre divinizado. Ahora, sin embargo, en su demencia él mismo se apresta a ocupar el lugar dejado vacante por el antiguo Dios. En cuanto a Dionisos, es la primera vez que Nietzsche se identifica con esa extraña divinidad. Sin embargo, en la medida en que Cósima es evocada como Ariadna y en que Nietzsche se siente nuevamente ligado a Cósima, la mención de Dionisos no sorprende demasiado. La identificación con Jesús presenta mayores problemas. Sin embargo Nietzsche mismo en su segunda carta a Burckhardt ofrece una

80. Ibid.
81. Ibid.
82. Ibid.
83. Ibid.
84. Ibid., p. 1351.
85. Ibid., p. 1352.
86. P. Klossowski, en: *Nietzsche*, «Cahiers de Royaumont», París 1967, p. 240s.

pista interesante, al referirse a su propia crucifixión. El alemán Nietzsche es crucificado por la nación alemana como el judío Jesús lo fue por la nación judía. Y Nietzsche se pone tan decididamente del lado de Jesús que no duda en encadenar a Caifás. Por lo demás la situación parece ser la misma que en el caso de la figura de Dios. «Hay algo en Nietzsche que se resiste: él no ha logrado separarse plenamente... del rostro fascinante de aquel que en la historia occidental fue único en su género»[87].

Nietzsche, pues, se había vuelto loco. Overbeck, puesto al corriente por Burckhardt, se dirigió inmediatamente a Turín y encontró a su pobre amigo acurrucado en un sillón, con las pruebas de *Nietzsche contra Wagner* en la mano, profiriendo con una voz extraña y apagada cosas extraordinariamente lúcidas y llenas de un indecible terror, a propósito de su misión como sucesor del Dios muerto. Con grandes dificultades logró llevárselo consigo a Basilea. Durante la noche, al pasar el San Gotardo, Nietzsche cantó una barcarola que había compuesto hacía poco, intitulada la *Canción del gondolero*:

> Ayer en la noche oscura
> yo estaba de pie junto al puente...
> Mi alma como un arpa,
> tocada por manos invisibles,
> cantaba secretamente un canto de gondolero,
> temblando de tornasolada felicidad.
> Pero ¿lo ha escuchado alguien?

Trasladado de Basilea a Jena y de Jena a Naumburg, Nietzsche estuvo primero bajo los cuidados de su madre y después, tras la muerte de ésta, de su hermana Elisabeth. Después de once años de locura, el 25 de agosto de 1900, una apoplejía acabó con su vida. Si hemos de hacer caso de su hermana, su última mirada al dejar este mundo habría sido solemne e interrogadora.

¿Fue su tremenda experiencia espiritual la que condujo a Nietzsche a la locura? No faltan autores, tanto en círculos teológicos, como médicos y psicológicos, que han creído ver la raíz profunda del derrumbamiento de Nietzsche en su enfrentamiento, nunca superado, con el cristianismo y en

87. G. Morel, *Nietzsche*, III: *Création et métamorphoses*, París 1971, p. 327. Morel se opone a este respecto a Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. III: *Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La dernière philosophie de Nietzsche*, París 1958, quien interpreta la alternante identificación del filósofo con Dionisos y con Jesús como el intento de reconciliar ambas figuras antitéticas. «El sistema se cierra con este misterio. Pero a costa de la integridad mental de Nietzsche. Los billetes que éste escribe en su delirio muestran al menos que no había olvidado la proyectada síntesis. Ésta no consiste ya en reconciliar Dionisos y Apolo. Ésta fue la síntesis griega. La síntesis definitiva, indispensable a la civilización, consistiría en reconciliar Dionisos y el Crucificado. Hegel había fracasado en el intento, porque esta síntesis no se logra con ninguna dialéctica; las fuerzas humanas no bastan, sólo el éxtasis la alcanza» (p. 486).

el consiguiente mantenimiento del irreprimible deseo de encontrar de nuevo a Dios, tesis ésta que podría encontrar confirmación en los testimonios dejados por la madre sobre las charlas que sostuviera con su hijo en los mismos años de la enfermedad[88]. El primero en defender esta tesis fue Julius Kaftan, un profesor de teología que en el verano de 1888 trató intensamente con el filósofo y que sabía seguramente mejor que nadie de su permanente lucha con su procedencia cristiana. Kaftan observa, no sin razón, que Nietzsche nunca consiguió desembarazarse del cristianismo: «Lo destruía continuamente, pero lo que hay que destruir de continuo demuestra su fuerza vital indestructible», y concluye: «No fue debido meramente a una catástrofe repentina que, a comienzos del año 1889, apareció en él la locura en forma de delirio de grandeza. Ya estaba preparado. Nietzsche... se hundió porque necesitaba absolutamente de Dios para vivir, pero había perdido al Dios vivo y el camino hacia él»[89]. Por otra parte, P. Klossowski y M. Foucault han llamado diversamente la atención sobre la importancia que tiene en Nietzsche el presentimiento o la experiencia de la locura. Klossowski enuncia eta tesis: «El pensamiento del eterno retorno entusiasma y espanta a Nietzsche. No se trata, como interpreta Lou, de la idea de revivir eternamente los mismos sufrimientos, sino de perder la razón bajo el signo del círculo vicioso»[90]. Foucault, por su parte, remite al aforismo 39 de *Más allá del bien y del mal*, en el que Nietzsche observa que «podría ser que la constitución básica de la existencia implicara que uno no puede tener de ella un conocimiento pleno sin perecer, de suerte que la fuerza de un espíritu se mediría por la dosis de verdad que puede en rigor soportar»[91]. Según esto, Nietzsche habría sucumbido por haber traspasado aquella *frontera* decisiva, que el hombre no puede traspasar sin peligro de autodestrucción[92].

Sea lo que sea de todo ello, hoy sabemos que desde el punto de vista clínico no se trató en el derrumbamiento de Nietzsche de una «enfermedad mental» en sentido estricto, sino de una «parálisis cerebral progresiva», es decir, de un trastorno orgánico en la corteza del cerebro que se manifiesta en la pérdida parcial de la conciencia y suele tener como causa una infección sifilítica. Aunque su hermana tuvo interés en presentarlo como

88. Cf. G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona 1987, p. 153. El trabajo responde a lo que promete su título. Vattimo caracteriza el pensamiento de Nietzsche por la relación existente en él entre filología y filosofía y presenta su doble cara negativa y positiva, como de construcción de la metafísica y como filosofía del eterno retorno y de la voluntad de poder. Al margen de esto, la obra de Vattimo se recomienda por su interesante recorrido histórico por las interpretaciones críticas de las que el pensamiento de Nietzsche ha sido objeto (p. 151-184) y por su actualizada bibliografía (p. 185-218).

89. J. Kaftan, *Aus der Wekstatt des Übermenschen*, Heilbron 1906, p. 587, 488ss.

90. P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969, p. 146s.

91. *Jenseits von Gut und Böse*, 39 (NW, vol. VI/2), p. 52s (SP, p. 64).

92. Cf. M. Foucault, en: *Nietzsche*, «Cahiers de Royaumont», p. 188s. Véase G. Morel, *Nietzsche*, III, p. 330s.

un «santo» que jamás había tocado mujer, Nietzsche pudo haber contraído la infección en Leipzig en sus años de estudiante o posteriormente en Génova o Niza. Al menos sus intentos de revalorización de la prostitución en los cuadernos de notas no lo contradicen[93].

Con ello no se excluye lógicamente que en el ámbito de los contenidos no exista una relación de carácter circular entre el pensamiento de Nietzsche y la orientación de la enfermedad[94]. Ya hemos observado que sus fantasías de alienado remiten a los puntos centrales de su pensamiento. Éste, por su parte, no es del todo independiente del largo proceso de su enfermedad. Su filosofía de la salud y de la fuerza desemboza en definitiva el ansia de vivir de un pobre enfermo crónico. No se trata de desacreditar el pensamiento de Nietzsche, sino de tener conciencia de sus condicionamientos y de sus límites. Como ha recordado Karl Jaspers, «el valor de una creación intelectual sólo puede captarse y juzgarse a partir del contenido de lo creado»[95]. Una conferencia no ha de ser mejor o peor juzgada, si se sabe que el orador, para vencer sus represiones, acostumbra a beberse una botella de vino. Pero el contraste existente en Nietzsche entre pensamiento y vida es tan estrecho que plantea por sí mismo la pregunta acerca de su mutua relación. Como recordaba J. Caro Baroja a propósito de una relectura de *Más allá del bien y del mal*, un pensador como Nietzsche que es débil y adora la fuerza, que es triste y predica la alegría, que se cree maligno y es transparente en todo lo que dice, a veces incluso a fuerza de sofismas, por último un decadente que abomina nada menos que de Sócrates y de Platón, acusándolos de decadentes como antecesores del cristianismo, resulta cuanto menos sospechoso[96]. En cualquier caso, el pensamiento de Nietzsche no podrá jamás comprenderse sin una previa comprensión del hombre Nietzsche. Ese hombre tremendamente frágil, de una finura y delicadeza extraordinarias, fue al mismo tiempo un espíritu profundo que atisbó mejor que nadie, porque las *vivió* trágicamente en su propio interior, las consecuencias destructoras de aquel acontecimiento contemporáneo, del que él mismo se convirtió en profeta: la «muerte de Dios». El «eterno retorno», el «ultrahombre», la «voluntad de poder», la «transvaloración de todos los

93. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, IV, p. 11ss. Sobre la enfermedad de Nietzsche véase también el análisis clínico de K. Jaspers, *Nietzsche*, p. 91ss.

94. Sobre la relación enfermedad-obra la literatura especializada sostiene las tesis más dispares. P.J. Möbius, *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Leipzig 1902; *Nietzsche*, Leipzig 1904, sostuvo que desde *La gaya ciencia* la obra entera de Nietzsche está marcada con el estigma de la locura. E.F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruchs*, Heidelberg 1930; *Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961 reafirma el punto de vista de Möbius, sobre todo en lo que se refiere a las obras del último período. Se opone a la tesis de Möbius K. Hildebrandt, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Berlín 1926. W. Lange-Eichbaum, *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*, Hamburgo 1946, insiste de nuevo en el influjo de la enfermedad de Nietzsche -parálisis y herencia psicopática- en la génesis de su obra.

95. K. Jaspers, *Nietzsche*, p. 101.

96. Cf. J. Caro Baroja, *Leer de viejo*, «Cambio 16» 803 (20 abril 1987) 123.

valores», todos estos conceptos básicos de su filosofía, son algo más que meras ideas, son los «ideales» con los que Nietzsche quiso substituir el «ideal» perdido y superar su propio naufragio.

2. Los tres niveles del pensamiento nietzscheano

«Federico Nietzsche es una de las grandes personalidades que jalonan el destino de la historia espiritual de occidente, un hombre fatal que obliga a tomar decisiones últimas, una tremenda interrogación planteada al borde del camino que el hombre europeo ha venido recorriendo hasta ahora y que ha estado caracterizada por la herencia de la antigüedad y dos mil años de cristianismo. Nietzsche es la sospecha de que este camino ha sido un camino errado, de que el hombre se ha extraviado, de que es necesario dar marcha atrás, de que es preciso renunciar a todo lo que hasta ahora se ha considerado como "santo", "bueno" y "verdadero". Nietzsche representa la crítica más extremada de la religión, la filosofía, la ciencia y la moral. Si Hegel realizó el ensayo gigantesco de concebir la historia entera del espíritu como un proceso evolutivo en el que se hallan integrados todos los pasos anteriores, que deben ser estimados en su valor propio; si Hegel creyó que podía dar una respuesta positiva a la historia de la humanidad occidental, Nietzsche representa, por el contrario, la negación despiadada, resuelta, del pasado; la repulsa de todas las tradiciones, la invitación a una radical vuelta atrás. Con Nietzsche el hombre europeo llega a una encrucijada»[97].

No podría encarecerse mejor la importancia histórico-filosófica de Nietzsche. Porque, no es preciso decirlo, Nietzsche es también un pensador y no sólo un poeta impedido, como ha apuntado K. Löwith, aunque hay que reconocer que la vecindad del poeta enturbia a veces la pureza de su pensamiento. Y no sólo porque ese mago de la palabra busca con ella lo mismo que Wagner buscaba con su música: causar efecto. Hay una razón más honda: el filósofo Nietzsche está escondido bajo la máscara deslumbrante del escritor refinado, del poeta fabulador, del profeta grandilocuente. Eugen Fink ha insistido con razón en este punto. Nietzsche, como Kierkegaard, amó esconderse bajo máscaras. «Soy el más encubierto de todos los encubiertos», dijo de sí mismo en una ocasión. «El ocultamiento de su esencia se convirtió en Nietzsche en una pasión; le gustan de una forma inquietante el antifaz, la mascarada, la bufonería. En cuantas figuras se revela, en esas mismas se oculta: tal vez ningún filósofo haya encubierto su filosofar bajo tanta sofistería. Parece como si su ser cambiante, versátil,

97. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 9.

no pudiera llegar en absoluto a una expresión clara y definida, como si representara muchos personajes»[98].

«El terror se apodera del espíritu cartesiano, cuando entra en el universo de Nietzsche»[99]. Su desorden aparente desconcierta. Su riqueza impresionante extravía. Se cumple literalmente el proverbio: «Los árboles no dejan ver el bosque.» A ello hay que añadir el problema que presenta su misma forma de pensar. Si exceptuamos *La genealogía de la moral*, sus libros no tienen el carácter de obras que desarrollen progresivamente una tesis. Son colecciones de aforismos. El estilo aforístico de Nietzsche se ha relacionado a veces con una enfermedad de la vista que le impedía escribir largamente. Nietzsche habría hecho de la necesidad virtud. En realidad, como subraya Fink, el aforismo es la forma de expresión adecuada al estilo de pensar de Nietzsche. Permite la formulación breve, audaz, que renuncia a presentar las pruebas. «Nietzsche piensa, por así decirlo, en relámpagos mentales, no en la forma penosa de exponer conceptualmente largas cadenas de ideas. Como pensador es intuitivo, gráfico, y posee una inusitada fuerza para representar las cosas. Los aforismos de Nietzsche tienen concisión. Se parecen a piedras talladas. Y, sin embargo, no se encuentran aislados cada uno de por sí: están en serie, y en la unidad de un libro producen un todo peculiar. Nietzsche es un maestro de la composición: cada libro tiene su tono propio latente en todos los aforismos, su *tempo* peculiar e inconfundible. Ningún libro de Nietzsche se parece a otro. Cuanto más va teniendo uno ojos y oídos para captar estas cosas, tanto más asombrado se queda de esta obra artística. Sin embargo, también aumenta su extrañeza ante el hecho de que Nietzsche, que tanto entregó a sus libros, eludiese una y otra vez la tarea de realizar una elaboración sistemática, conceptual»[100].

Nietzsche, como es bien sabido, no tenía excesivas simpatías hacia el modo de pensar sistemático: su rigidez le parecía ficticia y sospechosa. También en esto se parece a Kierkegaard para quien el sistema es sinónimo de «valla» y «cercado», un modo de pensar incompatible con la infinita libertad del sujeto existente. Sin embargo, en el caso de Nietzsche el sistema existe. Como en la música de Wagner, la «melodía infinita» y la técnica del *leit motiv* no excluyen una capacidad extraordinaria de composición sinfónica. De hecho, la lectura atenta de su obra descubre en ella una serie de temas fundamentales que van y vienen sin cesar, pero que, estrechamente relacionados unos con otros, constituyen un «cuerpo», un «sistema», que recoge la visión nietzscheana del mundo y del hombre. El tema de los

98. Ibíd., p. 12.
99. P. Baudot, *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, p. 151 (citado por H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, p. 23).
100. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 14.

temas, el *leit motiv* fundamental, es lo que Nietzsche denomina la «vida», un término que en su pensamiento designa en general «lo que hay», lo que normalmente se entiende por el «ser», el «mundo» o la «existencia». ¿Qué es la vida?, se pregunta Nietzsche. ¿Qué es aquello que le confiere al máximo, nobleza y valor? Ahora bien, lo peculiar de nuestro filósofo es que plantea esta pregunta básica en tres niveles sucesivos[101]. Cada uno de estos tres niveles conduce a un aspecto esencial del pensamiento nietzscheano: el aspecto *crítico*, el *destructivo* y el *reconstructor*.

La pregunta, planteada en su primer nivel reza así: ¿qué es la vida –el hombre incluido– tal como hasta ahora ha sido comprendida por el hombre? Nietzsche responde: el hombre ha comprendido hasta ahora la vida en función de un *sentido (Sinn)* objetivo y trascendente, pero este sentido es la gran mentira que hay que desenmascarar. Platón y el cristianismo –mero «platonismo para el pueblo», como decía Nietzsche– son los dos grandes responsables de esta comprensión engañosa, pero detrás de ambos se alinea toda la cultura europea. De ahí la crítica mordaz y despiadada a todos los valores del mundo occidental: la verdad, la filosofía, la ciencia, la moral, la religión, son sólo falsos ideales que hay que dejar helar. Y dado que estos ideales viven, abierta u ocultamente, del ideal por excelencia, del ideal de Dios, el anuncio de la «muerte de Dios» es la primera tarea de Nietzsche.

La primera pregunta conduce a la segunda. Si el hombre se ha engañado en su comprensión del mundo y de sí mismo, hay que preguntar de nuevo con una total radicalidad: ¿qué es, pues, la vida –el hombre incluido– tal como en verdad es? Y Nietzsche responde: en verdad es *sinsentido (Unsinn)*. De ahí la inevitabilidad del *nihilismo*. El nihilismo acompaña a Dios y a su muerte como la noche al día. El nihilismo está ahí donde todo sentido está ausente. Ahora bien, con Dios ha muerto también irremediablemente el sentido. El mundo y la vida se ofrecen con una tal ausencia de sentido que Nietzsche, invirtiendo el comienzo del Evangelio de san Juan, ha podido afirmar: «¡En el principio existía el sinsentido!»

101. Cf. K. Schlechta, *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, Munich 1959, p. 23ss. Se trata en este libro de un conjunto de artículos y conferencias radiofónicas, algunas de excesivo matiz polémico. El autor es ante todo un filólogo. Su visión de Nietzsche está además ensombrecida por el recuerdo del nazismo. Con todo, su obra ofrece algunas claves importantes para entender a Nietzsche, como es el caso de las tres preguntas sobre la comprensión del mundo que desarrollamos en el texto. Véase también K. Schlechta-A. Anders, *Friedrich Nietzsche. Von den verborgen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Connstatt 1962. Los autores se acercan desde dos puntos de vista distintos, pero complementarios al mismo problema: la pregunta por los ocultos orígenes de la convicción nietzscheana acerca del carácter nihilista del conocimiento. En la génesis de este pesimismo cognoscitivo el encuentro con la historia y con la ciencia –es interesante a este respecto el interés de Nietzsche por la obra de R. Boscovich, un matemático y astrónomo jesuita del siglo XVIII– jugaron idéntico papel. En concreto, Nietzsche encontró en la teoría de Boscovitch, según la cual los elementos últimos de la realidad son puntos inextensos, átomos inmateriales, de donde se sigue que la materia es sólo apariencia, fenómeno sensible, el punto de apoyo que buscaba para acabar con la «última fe»: la fe en la materia.

Si la primera pregunta conducía a la segunda, ésta lleva a la tercera. No hay que olvidar, en efecto, que Nietzsche no quiere instalarse en el nihilismo, sino que pretende *superarlo*. Para ello le es preciso proyectar una *nueva comprensión* del mundo, aun a sabiendas de que sólo es un proyecto. La nueva pregunta reza, pues, así: ¿cómo ha de ser comprendida la vida –el hombre incluido– por el que sabe cómo es en verdad? Aquí se sitúa exactamente la respuesta más peculiar de Nietzsche, lo que podemos denominar su filosofía. Se trata, en el fondo, de un esfuerzo por convertir la negación en afirmación, por encontrar en medio del universal sinsentido un pequeño rincón de sentido, por transformar los viejos valores en otros nuevos, meramente relativos y humanos, por crear heroicamente simulacros de verdad que, aun sin ser verdaderos, ennoblezcan a su creador. El «eterno retorno de lo mismo», la «voluntad de poder», el «ultrahombre», la «transvaluación de todos los valores», todos estos conceptos tan típicamente nietzscheanos, encuentran aquí su puesto exacto.

3. La muerte de Dios

Una de las ideas básicas de Nietzsche es la del hombre como creador del valor. El hombre necesita dar un sentido a su vida y para ello crea el valor. «Fue el hombre quien, para sobrevivir, puso los valores sobre las cosas. Fue él quien creó el sentido de las cosas, un sentido humano. Por eso se llama hombre, es decir, el que valora. Evaluar es crear. Vosotros, escuchad: ¡Sois creadores! Vuestra evaluación convierte en tesoros y joyas las cosas evaluadas. El valor se establece por la evaluación. Sin ella, la nuez de la existencia sería vana»[102].

¿Cómo ha funcionado hasta ahora esta actitud evaluadora del hombre? Ya lo sabemos. Nietzsche piensa que el hombre ha comprendido la vida, es decir, lo que hay, el mundo, el ser en su conjunto, a la luz de un sentido objetivo y trascendente. La forma más sencilla y convincente de esta concepción se encuentra en la filosofía de Platón, según la cual, para comprender el mundo sensible, el mundo de la experiencia física, hay que «suponer» otro orden de realidad, el mundo inteligible o metafísico. «Supuesto» (en griego: ὑπόθεσις) no tiene en Platón el sentido que actualmente le damos en el lenguaje científico, el de una suposición verosímil, ulteriormente comprobable o denegable por los hechos. Significa literalmente aquello que está puesto debajo de algo en vistas a su fundamenta-

102. *Zarathustra*, I: *Von tausend und einem Ziele* (NW, vol. VI/1), p. 71 (SP, p. 96). Nietzsche supone que la palabra alemana *Mensch* (hombre) viene del latín *mensuratio* (medida).

ción. El supuesto es algo que *hay que poner* como real para que otra cosa *pueda ser*. Así, en Platón, la realidad del mundo sensible supone la del mundo inteligible. No podríamos hablar de algo verdadero, bueno, bello, etcétera, ni siquiera de algo que es, si no existieran en sí mismas la verdad, la bondad, la belleza, en una palabra, un ser que verdaderamente sea. Desde Platón toda la cultura occidental se basa en la consideración de una «norma», de un concepto de verdad, de bondad, de ser, que nos permita «medir» y a la vez «fundamentar» lo que hay de verdadero y bueno en el mundo. Y esto quiere decir: toda la cultura occidental se basa en la metafísica, en la afirmación de la realidad del mundo suprasensible. Incluso para que pueda darse una verdad de lo sensible tiene que darse un concepto de verdad como tal, un concepto que hasta los escépticos tenían. Igualmente, para que pueda juzgarse de la bondad de una acción, tiene que haber una norma de bondad. Lo suprasensible (la norma, el ideal) no se presenta, pues, como la simple ocurrencia de algunos pensadores, sino como el resultado de la cuestión del ser sensible mismo, como la condición de la existencia misma del ser sensible[103].

Por eso Platón concibió esa norma como el ser que verdaderamente es, el absoluto que ya no necesita de otra cosa para ser, sino que descansa últimamente en sí mismo, y lo denominó significativamente el «bien». En Platón el bien se manifiesta con caracteres divinos, pero la ausencia en su pensamiento del concepto de creación hace difícil identificarlo con lo que desde la Biblia y el cristianismo entendemos por «Dios». Lo que Platón no pudo hacer, lo llevaron a cabo fácilmente los primeros teólogos cristianos. Nada les impedía, en efecto, reconocer en el absoluto de Platón, en el ser que verdaderamente es, una especie de *praeparatio Evangelii*, una anticipación racional del mismo y único Dios que al ser preguntado por Moisés por su nombre escogió precisamente el de *Yahveh*, que en hebreo significa *El que es*. «Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros» (Éx 3,14). Toda la filosofía occidental hasta Kant se moverá en adelante en el horizonte de esta concepción. El problema del ser y del valor permanecerá unido al problema de Dios.

Ahora bien, ya sabemos que, a ojos de Nietzsche, esta comprensión del ser es la gran mentira que hay que desenmascarar. En Nietzsche tiene lugar una inversión de la metafísica, entendiendo por metafísica la posición de Dios o del mundo suprasensible. En este sentido, la filosofía de Nietzsche está en los antípodas de una filosofía, en la que «no hace falta hablar de Dios; por el contrario, la filosofía de Nietzsche carecería de sentido si no hubiera lugar a decir: Dios ha muerto»[104]. Por ello, el pórtico de entrada a

103. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II: *Filosofía moderna y contemporánea*, Madrid 1973, p. 387.
104. Ibíd, p. 402.

esta filosofía se encuentra en el famoso fragmento 125 de *La gaya ciencia*, en el que Nietzsche introduce por vez primera el tema de la «muerte de Dios».

El fragmento se intitula «El insensato» *(Der tolle Mensch)*. «¿No habéis oído hablar de aquel insensato que en la claridad que precede al mediodía encendió una linterna y echó a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: "Busco a Dios, busco a Dios"? Como allí había muchos de aquellos que no creen en Dios, su grito provocó una gran carcajada. ¿Es que Dios se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha hecho a la mar? ¿Ha emigrado? Así gritaban y reían en revoltijo. El insensato saltó en medio de ellos y les atravesó con su mirada. "¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al soltar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia adelante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sopla de frente el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No nos viene encima la noche, siempre más noche? ¿No es preciso encender linternas en pleno mediodía? ¿Todavía no oímos nada del tumulto de los enterradores que entierran a Dios? ¿Todavía no olemos nada de la corrupción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, los más asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias de expiación, qué juegos sagrados habremos de inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, para, al menos, parecer dignos de ella? No hubo nunca en el mundo acto más grande y, para siempre, los que nazcan después de nosotros pertenecerán, en virtud de este acto, a una historia más alta de lo que fue hasta el presente toda historia." Aquí calló el insensato y miró de nuevo a sus oyentes; también ellos se callaron y le miraron, extrañados. Por último, él arrojó al suelo su linterna, que saltó en pedazos y se apagó. "He llegado demasiado pronto –dijo–; aún no es mi tiempo. Este formidable acontecimiento está en camino, marcha, todavía no ha llegado a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos.

Este hecho sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella; y, sin embargo, ellos lo han hecho." Se cuenta además de este insensato que entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó allí su *requiem aeternam Deo*. Y que, llevado afuera e interrogado, respondió en todo caso sólo esto: "¿Qué son todavía estas iglesias, sino las tumbas y los monumentos funerarios de Dios?"»[105].

Para comprender este texto en todo su alcance se requiere un poco de exégesis[106]. Un hecho llama ante todo la atención: la noticia de la «muerte de Dios» se pone en boca de un insensato. El insensato es, sin duda, un símbolo del propio Nietzsche. No se trata de un loco cualquiera, sino, como decía Unamuno de don Quijote, de «un hombre sesudo y cuerdo que enloquece de pura madurez de espíritu». Para ver lo que los otros no ven, piensa seguramente Nietzsche, hay que tener una pizca de locura. No faltan las resonancias bíblicas y literarias. En el salmo 52 se habla del insensato que dijo en su corazón: «No hay Dios.» La escena recuerda también la imagen de Diógenes, paseando en pleno día con una linterna encendida y gritando: «Yo busco un hombre.» Ahora el insensato de Nietzsche afirma que busca a Dios. Él sabe, sin embargo, que «Dios ha muerto». Más aún, es el primero en saberlo. Por eso su noticia no es escuchada. Las tres imágenes usadas por Nietzsche, el mar, el horizonte y el sol remiten a la experiencia metafísica y cristiana de Dios. El mar designa su infinitud. El horizonte designa su trascendencia y su sentido para la inmanencia: de este horizonte dependían todas nuestras valoraciones. El sol –recordemos la alegoría platónica de la caverna– encarna los aspectos de luz y calor de la experiencia de Dios. Estos tres símbolos pasan a formar parte, en un nuevo sentido, del universo de Nietzsche. La inquietud que el insensato quiere suscitar en la muchedumbre de ateos que le escucha tiene que ver con el hundimiento del viejo simbolismo. Al perder a Dios el hombre está lejos de no haber perdido nada: pierde al contrario la única cosa que hasta ahora le permitía vivir con sentido. No importa que Nietzsche no crea ya en este sentido. Como observa al final de su corrosiva *Genealogía de la moral*, «cualquier sentido vale más que ningún sentido»[107].

Por de pronto, el insensato sufre ante la inconsciencia de sus contemporáneos. La distancia entre el hecho y la conciencia es todavía enorme. «Este formidable acontecimiento está en camino, marcha, todavía no ha llegado a oídos de los hombres.» «Dios ha muerto» y, sin embargo, hasta los ateos tienen por loco al que les trae esta noticia. «Todos son sus asesinos» y, sin embargo, los hombres no tienen conciencia de la acción que ellos

105. *Fröh. Wissenschaft*, III, fr. 125 (NW, vol. V/2), p. 158s (OG, vol. VI), p. 108s.
106. Nos inspiramos en el excelente comentario de G. Morel, *Nietzsche*, II, p. 308ss.
107. *Zur Genealogie der Moral*, III, 28 (NW, vol. VI/2), p. 429 (SP, p. 185).

mismos han realizado. Lo que el insensato denuncia no es sólo el retraso normal en la toma de conciencia, sino una inconsciencia que proviene de la cobardía y de la indiferencia. Ellos han matado a Dios, pero no saben lo que han hecho[108]. Esta inconsciencia impide a los hombres darse cuenta de las consecuencias de su acción, no sólo en lo que tiene de aurora para los filósofos y espíritus libres, sino también en lo que tiene de ocaso y de noche para todos.

Como explica Nietzsche en un pasaje paralelo: «El más importante de los acontecimientos recientes, el hecho de que "Dios ha muerto" y la fe en el Dios cristiano se ha vuelto increíble, comienza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos, para ese reducido número cuya mirada, amenazadora, es bastante aguda y fina para este espectáculo, parece que un sol se ha puesto, una vieja y tranquila confianza se ha trocado en duda; es a ellos a los que nuestro viejo mundo debe parecer cada día más crepuscular, más sospechoso, más extraño, más viejo»[109]. «La antigua y tranquila confianza se ha trocado en duda»: esto quiere decir que la increencia no es todavía absoluta. El hombre europeo no se ha desarraigado todavía verdaderamente de la antigua fe. Es lo que se expresa con la imagen de la sombra. Imagen ambigua, con todo, como la misma agonía de Dios en estos últimos años del siglo XIX. La «muerte de Dios», como la muerte de Cristo en la cruz, se acompaña de un eclipse de sol como jamás lo hubo en este mundo. Pero la imagen de la sombra tiene también un sentido peyorativo[110]. Nietzsche lo subraya en otro fragmento de *La gaya ciencia*, intitulado «Nuevas luchas»: «Después de la muerte de Buda, se mostró durante siglos su sombra en una caverna: una sombra enorme y espantosa. "Dios ha muerto", pero de la manera como están hechos los hombres, habrá todavía quizá durante miles de años cavernas en las que se mostrará su sombra. En cuanto a nosotros, nos es preciso vencer también su sombra»[111].

Los fragmentos de *La gaya ciencia* que acabamos de analizar deben ser completados por los numerosos lugares paralelos de *Así habló Zaratustra*. Vamos a fijar sólo nuestra atención en tres pasajes. En ellos Nietzsche define ulteriormente la diferente actitud de los hombres ante su anuncio. El primer pasaje nos habla del viejo santo del bosque. Al descender Zaratustra de la montaña, antes todavía de dirigirse a los hombres, sus hermanos, se encuentra con un viejo ermitaño que vive en el bosque en una pobre choza. El anciano se presenta a sí mismo. Si ha ido al bosque y a

108. Cf. G. Morel, *Nietzsche*, III, p. 310.
109. *Fröh. Wissenschaft*, V, fr. 343 (NW, vol. V/2), p. 255 (OG, vol. VI, p. 161).
110. Cf. G. Morel, *Nietzsche*, III, p. 312.
111. *Fröh. Wissenschaft*, III, fr. 108 (NW, vol. V/2), p. 146 (OG, vol. VI, p. 101).

la soledad es porque amaba demasiado a los hombres. Ahora sólo ama a Dios. A la pregunta de Zaratustra: ¿Qué hace un santo en el bosque?, responde el ermitaño: «Hago canciones y las canto; y cuando yo hago canciones, río, lloro y gruño; así es como alabo a Dios. Con las canciones, las lágrimas, las risas y los gruñidos, doy gracias a Dios que es mi Dios»[112]. Después, el viejo ermitaño y el joven Zaratustra se despiden, riéndose como se reirían dos niños. Pero Zaratustra se dice para sí: «¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no se ha enterado todavía de que Dios ha muerto!»[113] Nietzsche quiere seguramente dar a entender que la «muerte de Dios» es la situación fundamental de su nuevo héroe. Zaratustra no puede ya hablar con Dios: tiene que hablar a los hombres y enseñarles su mensaje[114]. El viejo ermitaño, en cambio, no quiere enseñar nada a los hombres. Su existencia solitaria se relaciona únicamente con Dios. Su diálogo esencial es la oración, el hablar del hombre con Dios. Tal vez por ello no sabe todavía nada de su muerte. Para él Dios está vivo. ¿Quiere insinuar acaso Nietzsche que una religiosidad como la del santo del bosque, un hombre que no utiliza a Dios para nada, que se contenta con amarle, y cantar, reír y llorar en su presencia, no ha sido tocada por su terrible anuncio? En cualquier caso, el viejo solitario está, pese a todo, más cerca de Zaratustra, otro solitario, que la mayoría de los ateos. Tal vez por ello ambos se entienden inmediatamente y ríen como niños.

El segundo pasaje contiene el relato del encuentro de Zaratustra con el último papa: una figura alta y negra con un rostro delgado y pálido y una bella mano, larga y afilada, hecha para bendecir. Nietzsche lo presenta como un hombre malogrado que ha perdido su norte. «Éste es para mí un mundo extraño y lejano, murmura... Y el que pudiera ofrecerme ayuda ha desaparecido también. He buscado al último hombre piadoso, un santo y un ermitaño que solo en su bosque no había oído aún nada de lo que hoy sabe todo el mundo»[115]. Zaratustra le entiende inmediatamente. El papa alude al santo del bosque y a la noticia de que «ya no vive el viejo Dios en quien todo el mundo creyó hace tiempo»[116]. Y entonces se inicia entre el último papa y Zaratustra, el ateo, un diálogo fundado en un cierto reconocimiento mutuo. Zaratustra da pruebas de un cierto respeto hacia el viejo sacerdote, respeto ambiguo, con todo ya que es precisamente el papa quien hace aquí el proceso a Dios. «Serví a Dios durante muchos años por amor. Mi voluntad ha obedecido por doquier su voluntad. Pero un buen criado

112. *Zarathustra*, *Vorrede* 2 (NW, vol. VI/1), p. 7 (SP, p. 33).
113. Ibid., p. 8 (SP, p. 34).
114. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 79.
115. *Zarathustra*, IV: *Ausser Dienst* (NW, vol. VI/1), p. 318 (SP, p. 348).
116. Ibid., p. 318 (SP, p. 348).

sabe todo, incluso muchas cosas que su amo se oculta a sí mismo»[117]. El papa describe así su situación: «Yo he servido a este viejo Dios hasta su última hora. Pero ahora estoy jubilado, estoy sin dueño y a pesar de ello no soy libre; además no estoy nunca contento, si no es recordando»[118]. El último papa, como la entera serie de los «hombres superiores», a la que pertenece, es algo así como el residuo de Dios en la tierra. Cuando el hombre creía en Dios, dirigía hacia él su ardor, su interioridad, su nostalgia de infinito. Ahora, al morir aquél, no ha muerto el ardoroso y nostálgico corazón humano. Todavía aspira a ir más allá de sí mismo; pero la dirección en la que antes se proyectaba está vacía. Donde antes estaba Dios, ahora calla la nada. El viejo papa no cree ya en Dios, pero sigue unido a él por el recuerdo. En cierto sentido, todavía lo ama y en su tristeza nostálgica sigue pendiente de él. «Por esta tristeza su existencia es grande, aun cuando no se transforme en el hombre liberado de Dios. Este hombre que guarda luto por Dios es de un rango superior al del gusano vulgar que se conforma rápidamente con su muerte y sólo busca los pequeños placeres»[119].

El tercer pasaje presenta al más feo de los hombres. Zaratustra penetra en un paraje lóbrego, donde no se advertía ni yerba ni un árbol, ni el canto de un pájaro. Abismado en negros recuerdos, abre finalmente los ojos y ve a la vera del camino, «algo que tenía una figura como de hombre y que, sin embargo, apenas lo parecía, algo inexpresable»[120]. Es el hombre más feo. He aquí que de aquella figura informe brota una voz que le grita: ¿Zaratustra, adivina mi enigma? Pero Zaratustra le desenmascara inmediatamente: «Te reconozco perfectamente –dice con voz de bronce–; tú eres el asesino de Dios. Déjame irme. ¡No has soportado a aquel que te veía, que te veía siempre y de parte a parte, tú el más feo de los hombres! ¡Te has vengado de ese testigo!»[121] A diferencia de las dos figuras anteriores, el hombre más feo ha participado activamente en la «muerte» de Dios: es su asesino. Pero un asesino que por su mezcla de resentimiento contra Dios y de remordimiento por el crimen cometido continúa viviendo en el universo de su víctima. El hombre más feo es un ateo por resentimiento. En tanto permanezca atado a su resentimiento, no ha alcanzado la verdadera libertad. Sin embargo, al despedirse de él, Zaratustra se dice en su corazón: «Jamás he hallado a nadie que se despreciara tan profundamente: también hay elevación en esto.» «El hombre más feo significa la náusea del hombre respecto de sí mismo. En tanto el hombre conozca su naturaleza fragmen-

117. Ibid., p. 319 (SP, p. 349s).
118. Ibid., p. 318 (SP, p. 348).
119. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 138.
120. *Zarathustra*, IV: *Der hässlichste Mensch* (NW, vol. VI/1), p. 324 (SP, p. 354).
121. Ibid.

taria y deforme, en tanto sufra de sí mismo y quiera apartarse de sí y trascenderse, tiene todavía una noción de grandeza. Sólo el hombre contento de sí mismo, al que no hostiga ningún acicate, ninguna esperanza y ninguna insuficiencia, es el hombre perdido»[122].

A estas alturas debe de estar claro el peculiar género literario del anuncio nietzscheano. La fórmula «Dios ha muerto» no es una proposición teórica o especulativa, sino una proposición parabólica o dramática. Lógicamente, la proposición «Dios ha muerto» es un sinsentido. Hay una lógica del concepto de Dios que se impone incluso a los ateos. Dios existe o no existe, pero, en cualquier caso, no puede morir. En sentido parabólico o dramático, en cambio, la proposición «Dios ha muerto» opera una síntesis entre el concepto de Dios y el hombre y su historia, su pasado y su futuro. Lo que ha muerto o está en trance de morir no es Dios mismo, sino la fe del hombre en él. Hasta ahora, viene a decirnos Nietzsche, Dios vivió en la conciencia de los hombres. Ahora los hombres empiezan a desterrarle de ella. Puede que, en ocasiones, se les muestre todavía su rostro, pero es un rostro del que ha desaparecido la vida. Dios no es ya, como antes, una fuerza viva, presente y operante, en la historia de los hombres.

En este sentido, el anuncio nietzscheano es algo más hondo que una mera profesión de ateísmo. Hay una palabra clave, una palabra que vuelve una y otra vez en los textos de Nietzsche y que nos permite descifrar el significado de su parábola: es la palabra «acontecimiento». Nietzsche entiende la «muerte de Dios» como un *acontecimiento* histórico, como algo que les ha acontecido a los hombres en relación con Dios. Este acontecimiento define a sus ojos la esencia de una época histórica: la nuestra. Vivimos en un mundo histórico y cultural del que Dios está en buena parte ausente. Esta realidad sociocultural constituye el trasfondo de la parábola nietzscheana. Nietzsche se dio cuenta muy pronto de la gravedad de la crisis contemporánea de la fe religiosa. Él creía vivir en un tiempo que «ya no cree más en Dios». Su actitud ante esta situación es ambivalente. Nietzsche se opone sin duda a la fe religiosa, pero todavía más a la increencia banal y confortable. La «muerte de Dios» es literalmente un acontecimiento «formidable». Aparentar ante ella indiferencia, como hacen en su parábola los ateos, es una monstruosidad.

Históricamente para Nietzsche «Dios ha muerto». Pero, ¿quién es ese Dios de quien Nietzsche anuncia la muerte? No cabe duda de que se trata del Dios cristiano. El propio Nietzsche se ha encargado de decírnoslo. El más importante de los acontecimientos recientes, el hecho de que «Dios ha muerto», significa que «la fe en el Dios cristiano se ha vuelto increíble». En

122. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 138.

el diálogo entre Zaratustra y el último papa, Nietzsche avanza incluso un diagnóstico: ese Dios tierno y compasivo acabó «ahogado por su excesiva piedad»[123]. Al cesar de temerle, la gente acabó también por no amarle. El Dios cristiano pues, «ha muerto». Pero ya sabemos que en Nietzsche Dios no significa solamente la creencia de ciertos creyentes. Dios es también la piedra sillar y la clave de bóveda del mundo suprasensible o metafísico, que tiene en él su cimiento y su coronamiento. En este sentido, como ha subrayado Heidegger, hay que entender la «muerte» de Dios a la luz de la inversión de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche. Entonces, decir que «Dios ha muerto» significa: el mundo metafísico se ha desmoronado. «El fundamento suprasensible del mundo suprasensible, en cuanto realidad de todo lo real, se ha vuelto irreal»[124]. «La metafísica, es decir, la filosofía occidental entendida como platonismo ha tocado a su fin»[125]. Las imágenes del sol, del mar y del horizonte, a las que antes nos referíamos, cobran ahora un nuevo vigor. Soltar esta tierra de su sol, vaciar el mar y borrar el horizonte, son tres modos de expresar el hundimiento del mundo suprasensible. Ya no existe ningún sol suprasensible que nos ilumine con su luz y nos de fuerza con su calor. Carecemos de horizonte para nuestras posiciones de verdad y de valor. Ya no hay agua en ningún mar para saciar nuestra sed de infinito. El mundo metafísico en su conjunto y en su fundamento ha perdido su antigua vigencia.

Ahora bien, ese trasfondo metafísico de la fórmula de Nietzsche es lo que permite darnos cuenta de su tremenda radicalidad. La metafísica, en efecto, no es sólo el ámbito histórico en el que se plantea filosóficamente la cuestión de Dios, sino también y a la vez, la cuestión de la verdad, del valor, de la moralidad, de la libertad, del sentido, de la razón o sinrazón de todo. Si, pues, «Dios ha muerto», si el mundo metafísico se ha desmoronado, se ha hundido también con él todo lo que recibía de él su fundamentación, es decir, todo el sistema de valores e ideales de la cultura occidental, incluso en su reciente versión laica o humanista. En Nietzsche no puede tratarse, como en Marx o Feuerbach, de poner en lugar de Dios otras cosas, como la humanidad o la futura ciudad socialista, ni de substituir el ideal perdido por los nuevos ideales laicos de la razón, el progreso, la civilización, la ciencia, el bienestar general, la moral humanitaria y otras monsergas por el estilo, ya que «Dios» significa aquí ante todo el «lugar» y ese lugar

123. *Zarathustra*, IV: *Ausser Dienst* (NW, vol. VI/1), p. 320 (SP, p. 350). Un poco antes Zarathustra desarrolla la misma idea en forma de pregunta al viejo papa: «¿Sabes cómo murió? ¿Es verdad como se dice que fue la compasión lo que le estranguló, que vio cómo *el hombre* pendía de la cruz y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y finalmente en su muerte?» (ibid., p. 319; SP, p. 349).
124. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege* (*Gesamtausgabe*, vol. V), p. 254.
125. Ibid., p. 217.

no sólo ha quedado vacío sino que ha sido suprimido como lugar[126]. De ahí la reiterada advertencia ¡guardémonos! que Nietzsche formula en el fragmento homónimo de *La gaya ciencia*. En una especie de «teología negativa», referida no a Dios, sino al mundo en su conjunto, Nietzsche establece la prohibición de atribuirle cualquier predicado positivo. Guardémonos de poner en el mundo ningún orden, finalidad o racionalidad de base orgánica o mecanicista. «El carácter total del mundo es por toda la eternidad caos, no en el sentido de ausencia de necesidad, sino de ausencia de orden, estructura, forma, belleza, sabiduría o comoquiera que se llamen todos nuestros esteticismos humanos... Guardémonos de reprocharle su dureza y su sinrazón, o bien lo contrario. No es ni perfecto, ni bello, ni noble, ni quiere ser nada de esto, ni tiende en modo alguno a imitar al hombre. No participa de ninguno de nuestros juicios estéticos y morales... Pero ¿cuándo estaremos al cabo de nuestros cuidados y preocupaciones? ¿Cuándo dejarán de turbarnos todas estas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos despojado completamente de sus atributos divinos a la naturaleza?»[127] Que «Dios ha muerto» no es sólo una proposición acerca del mundo suprasensible; es también una proposición acerca de *este* mundo. Hay que hacerse cargo efectivamente de esta muerte precisamente en relación con el mundo presente. Atribuirle cualquier tipo de orden, finalidad o racionalidad sería tanto como restaurar la metafísica[128].

Además de la palabra «acontecimiento», el relato de Nietzsche contiene también otras dos palabras clave: las palabras «acto» y «hecho». El insensato no se cansa de recordárselo a los hombres. «La grandeza de ese acto ¿no es demasiado grande para nosotros?» «Este hecho sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella, y sin embargo, ellos lo han hecho.» Al mismo tiempo que un acontecimiento histórico o, mejor dicho, precisamente porque es un acontecimiento histórico la «muerte de Dios» significa también en Nietzsche un *hecho*, un *acto* humano, algo tan real, concreto y positivo como un asesinato. «¿Dónde está Dios? ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!» Ahora bien, es claro que Nietzsche no se contenta con constatar este hecho sino que lo quiere y lo aprueba. La «muerte de Dios» se convierte así en la máxima exigencia humana, en el acto liberador y humanizador por excelencia, un acto que no tiene par y que muestra hasta el fondo lo que el hombre es. El hombre no llega a ser plenamente hombre hasta que empuña en sus manos el cuchillo deicida. Más aún, este acto empuja al hombre más allá de sí mismo, le introduce en una historia más alta de lo que ha sido hasta ahora

126. Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II, p. 388.
127. *Fröh. Wissenschaft*, III, fr. 109 (NW, vol. V/2), p. 146s (OG, vol. VI), p. 101s.
128. Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II, p. 400s.

toda historia, le obliga a inventar fuegos sagrados, le fuerza a convertirse en dios, precisamente para poder ser digno de él. Nietzsche se presenta aquí como el abanderado de un nuevo tipo de ateísmo, un ateísmo postulatorio, cuya raíz está en la voluntad y que consiste exactamente en querer que Dios no exista.

Esto no quiere decir que este ateísmo voluntarioso y querencial no tenga también sus *motivos*. En el caso de Nietzsche se reducen básicamente a los tres siguientes. Hay ante todo un motivo *ético*. La oposición a la moral es, en efecto, el primer motivo del ateísmo nietzscheano. Creer en la moral significa para Nietzsche condenar la existencia. Pero para suprimir la moral es menester suprimir previamente a Dios. «"Bueno y malo son los prejuicios de Dios", dijo la serpiente y huyó rápida... Lejos del paraíso»[129]. Hay que «partir», pues, de Dios. No como parten de él, como garante de sus acciones, cuantos creen en la moral, sino en sentido inverso, hay que alejarse de él, como forjador de la gran mentira del bien y el mal[130]. En el fondo Nietzsche invierte la conocida argumentación kantiana de la *Crítica de la razón práctica*. Kant representa hasta cierto punto un teísmo postulatorio. La moral exige a Dios y a la inmortalidad como condición de posibilidad. Sin Dios y la inmortalidad la ley moral carecería de sentido. En consecuencia, «puede decir el hombre bueno: quiero que haya Dios»[131]. Nietzsche, en cambio, encarna el ateísmo postulatorio. Si la moral exige a Dios, para acabar definitivamente con la moral hay que acabar también con Dios. En consecuencia, debe decir el hombre que se sitúa más allá del bien y el mal: quiero que no haya Dios.

Aquí encuentra su lugar, aunque se trate de un testimonio ambiguo y turbio, la confesión del más feo de los hombres. «Pero él tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían todo, veía las profundidades y las honduras del hombre, toda su encubierta ignominia y fealdad. Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme o dejar de vivir. ¡El Dios que todo lo veía, también al hombre, ese Dios tenía que morir! ¡El hombre no soporta que semejante testigo viva!»[132] Nietzsche, como veremos no propugna sin más la inmoralidad, sino un nuevo tipo de moral aristocrática, creadora, la moralidad del hombre fuerte que no conoce normas ni prohibiciones. Pero

129. *Dichtungen, Spruchartiges aus den Werken und Aufzeichnungen der Jahre 1882-1886* (MA, vol. XX, p. 137).
130. Cf. R. Gárate, *Nietzsche. Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal*, Bilbao 1968, p. 23.
131. Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I: *La filosofía trascendental: Kant*, p. 241.
132. *Zarathustra*, IV: *Der hässlichste Mensch* (NW, vol. VI/1), p. 327 (SP, p. 357). Un poco antes, el más feo de los hombres había dicho, confesándose a Zaratustra: «Tú has adivinado qué sentimientos experimenta el que le mató a él. ¡Quédate! Y si quieres irte, impaciente: no vayas por el camino que yo he seguido. *Ese* camino es malo... Sábete que yo, el más feo de los hombres, soy también el que tiene los pies más grandes y más pesados. Por donde yo he pasado, allí el camino es malo. Todos los caminos pisados por mí quedan muertos y estropeados» (ibid., p. 325; SP, p. 355).

precisamente por ello ese nuevo hombre, en el que Nietzsche sueña, estaría de acuerdo con la sentencia de aquel personaje de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido.»

Esta raíz ética o, si se quiere, inmoralista del ateísmo de Nietzsche explica su limitación. Por eso Nietzsche escribirá: «En el fondo sólo ha sido superado el Dios moral. ¿Tiene sentido creer en Dios más allá del bien y del mal?»[133] Y también: «Las religiones perecen cuando empiezan a creer en la moral. El Dios cristiano moral no es viable; por consiguiente, "ateísmo", como si no pudiera haber otra clase de dioses»[134]. ¿En qué otra clase de dios piensa Nietzsche? Sin duda en aquel personaje desconcertante, pero extrañamente vinculado a su aventura filosófica y humana, al que no duda en nombrar con el nombre de una vieja divinidad griega: Dionisos.

El intento de librarse del Dios de la moral no es, sin embargo, el único propósito del deicidio. La negación de Dios, en Nietzsche, arranca también de una loca afirmación del hombre. Ahí se inserta el segundo motivo de su ateísmo, un motivo que podríamos demoninar *humanista*. Ya hemos visto que Nietzsche concibe al hombre como creador de valores. Es el hombre quien impone a voluntad su sentido sobre las cosas. Ahora bien, la creatividad, así entendida, lleva consigo la exclusión de Dios. Ante todo, porque el hombre ha de ser la única medida de sus creaciones. Dios, en cambio, desborda toda medida humana. Nietzsche pone todas estas consideraciones en boca de Zaratustra en el capítulo intitulado «De las islas afortunadas». «Dios es una conjetura. Pero yo quiero que vuestro conjeturar no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podríais vosotros crear un Dios? ¡No me habléis, pues, de ninguno de los dioses...! Dios es una conjetura. Pero yo quiero que vuestro conjeturar se mantenga dentro de los límites de lo pensable. ¿Podríais vosotros pensar un Dios? ¡Que esto signifique para vosotros la voluntad de verdad: ¡que todo sea transformado por vosotros en algo que el hombre pueda pensar, ver y sentir!»[135]

Pero hay todavía otro aspecto más decisivo. Nietzsche quiere probar hasta dónde puede llegar el hombre solo, pues sólo el solitario es capaz de crear. Ahora bien, si existe Dios, existe un orden objetivo de esencias, valores y sentidos, con el que el hombre se encuentra y que antecede de

133. *Der Wille zur Macht*, I, fr. 55 (NW, vol. XVIII), p. 46 (OG, vol. IX), p. 58. Es bien conocido que fueron los primeros editores de Nietzsche, su hermana, E. Förster-Nietzsche, y su discípulo, P. Gast, quienes ordenaron sistemáticamente los fragmentos dispersos que constituyen esta obra para convertirlos en la «obra fundamental» de nuestro filósofo. Desechada aquella pretendida ordenación sistemática hoy se les considera simplemente parte del *Nachlass*. Véase a este respecto NW, vol. VIII/1-2-3: *Nachgelassene Fragmente. Herbs 1885 bis Herbs 1887 - Herbs 1887 bis März 1888 - Anfang 1888 bis Januar 1889*. Por motivos de comodidad propia y ajena hemos preferido, sin embargo, no cambiar de edición. Por la misma razón, mantenemos la numeración, hasta hace poco común, introducida por los primeros editores.

134. Ibid., II, fr. 151 (MA, vol. XVIII), p. 148 (OG, vol. IX), p. 116.

135. *Zarathustra*, II: *Auf den glückseligen Inseln* (NW, vol. VI/1), p. 105s (SP, p. 131s).

algún modo su decisión. El hombre puede afirmarlo o negarlo a voluntad, pero no crearlo. En otras palabras, si hay Dios, no hay nada propiamente a crear, ya que «crear» y «hay» son al mismo nivel contradictorios. Por eso Zaratustra añade: «Ésta es la voluntad que me ha llevado lejos de Dios y de los dioses. Si hubiera dioses, ¿qué quedaría por crear? Pero mi ardiente voluntad de crear me empuja sin cesar hacia los hombres como el martillo hacia la piedra. ¡Ay, hombres, en la piedra dormita para mí una imagen, la imagen de las imágenes! Quiero acabarlo: pues una sombra ha llegado hasta mí... La belleza del ultrahombre llegó hasta mí como una sombra. ¡Ay, hermanos míos! ¡Qué me importan ya los dioses!»[136] Adviértase la ilación entre la muerte de los antiguos dioses y la esperanza del ultrahombre. Aquella muerte es la condición de este nacimiento.

Queda finalmente un tercer motivo, acaso el más profundo de todos. Lo llamaremos *teológico*, ya que por extraño que parezca, la razón del rechazo de Dios es aquí Dios mismo. En efecto, en el fondo del ateísmo nietzscheano resuena un eco de la tentación del primer día: «Seréis como Dios» (Gén 3,5). En el hombre, tal como Nietzsche lo concibe, alienta un anhelo tan desmedido de ser que no quiere dejarse superar por nadie, ni siquiera por Dios. De nuevo es Zaratustra quien lo confiesa: «Pero, para abriros mi corazón de par en par, a vosotros amigos. Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría yo no ser Dios? Luego, no hay dioses. He sido yo quien he sacado esta consecuencia, pero ahora ella me arrastra a mí»[137]. Si hubiera dioses, Zaratustra desearía llegar a ser un dios, para luchar con ellos de igual a igual y vencerlos. Que en este desafío prometeico, no se trata solamente de una *boutade*, lo muestra este pasaje de la obra póstuma: «En el *Teages* de Platón está escrito: "Cada uno de nosotros quisiera ser señor de los más hombres posibles, más todavía, Dios." Este coraje debe volver a existir.» Nietzsche sabe, naturalmente, que el hombre no podrá jamás convertirse en Dios, pero, al menos, puede llegar a ser un hombre nuevo,

136. Ibid., p. 107s (SP, p. 133s).

137. Ibid., p. 106 (SP, p. 132). B. Welte, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, trad. de L. Giménez Moreno, Madrid 1962, esboza una profunda interpretación teológica del ateísmo nietzscheano. El ateísmo de Nietzsche es grande y ejemplar porque su raíz es, *por encima* del hombre, la lucha de Dios con Dios *en* el hombre. En Nietzsche irrumpe de modo nuevo una verdad antigua: que el hombre ha sido formado a imagen de Dios. «El hombre Nietzsche no quiere a Dios por causa del Dios en él... Lo que el hombre quiere ser en lo más íntimo y desde el principio –y ¿por qué, si no es porque lleva impresas sus huellas?– se muestra, al salir fuera, tan enorme, tan ilimitado y tan profundo que ya no cabe a su lado ningún otro Dios. Porque el hombre quiere ser Dios, no quiere que haya otro Dios» (p. 37). Welte ve también en Nietzsche un gran testigo de la inquietud humana, cuya raíz se encuentra en el hecho de que el hombre supera al hombre, de que, como imagen de Dios, tiende hacia una plenitud que no es de este mundo. Ahora bien, el hombre puede cambiar el querer de lo incondicionado (Dios) por la incondicionalidad del querer (sí mismo). «Así el hombre se encuentra siempre atraído y rechazado por los polos de sus dos grandes posibilidades. En el querer creyente de lo incondicionado se encontrará siempre presente un no-querer-creer, y en el querer incondicionado de lo que tiene consigo y es en sí, se encontrará siempre presente contradictoriamente el sufrimiento y la impotencia de la finitud. Se encontrará comprometido por doquier y en todas sus posibilidades de realización... con un *sí* y con un *no* y este compromiso no le permitirá nunca la quietud» (p. 48s).

superior, distinto de lo que ha sido hasta ahora. Todos los caminos de Nietzsche conducen al mismo sitio, a la cercanía del ultrahombre. Ha llegado, pues, el momento de gritar con Zaratustra: «Todos los dioses han muerto. Ahora *queremos que viva* el ultrahombre»[138].

Por eso espera Nietzsche que la «muerte de Dios» sea el comienzo de una nueva etapa de la historia. Ha llegado para el hombre el momento de poner manos a la obra. Hay que hacer de la «muerte de Dios» un renunciamiento grandioso y una continua victoria sobre nosotros mismos. Hay que corresponder a la grandeza de este acto, convirtiéndonos en «hombres liberados, a los que nada está prohibido». Hay que arriesgarse a volar y navegar más lejos que nunca, hacia allí «donde todos los soles de la humanidad declinaron y se hundieron» y «donde todo no es más que mar, mar, mar»[139]. Es la *primera consecuencia* de aquella muerte, una consecuencia que no tiene nada de triste ni de sombría, pero que sólo advierten los filósofos y espíritus libres, los hombres que situados en las cimas, entre el ayer y el mañana, son capaces de trascender las sombras de la noche que se aproxima y de avizorar, detrás de ellas, la luz de una nueva aurora. Para estos hombres «prematuros», la conciencia de que el antiguo Dios ha muerto se acompaña de una sensación de aligeramiento, felicidad, serenidad, esperanza, en una palabra, de un escalofrío de *libertad*. Es como un vértigo de infinitud que se apodera del espíritu –una infinitud no limitada por la presencia del infinito– y que Nietzsche expresa con la imagen del horizonte y del mar. «El horizonte nos parece de nuevo libre... El mar, nuestro mar, está de nuevo abierto. Tal vez no haya habido jamás un mar tan abierto»[140]. Arrebatado por este vértigo *Hacia nuevos mares*, Nietzsche entona la *Canción del príncipe Vogelfrei*:

> Hasta allí quiero ir yo; y me confío
> en adelante a mi mismo y a mi puño.
> Fuera, me aguarda el mar, hacia el azul
> se lanza mi genovesa nave.
>
> Todo brilla ante mí con nuevas luces.
> Sobre espacio y tiempo dormita el mediodía.
> Tan sólo tu ojo, enorme,
> me mira fijamente, infinitud[141].

138. *Zarathustra*, I: *Von der schenkenden Tugend*, 3 (NW, vol. VI/1), p. 98 (SP, p. 123).
139. *Morgenröte*, V, fr. 575 (NW, vol. V/1), p. 335 (OG, vol. V, p. 327).
140. *Fröh. Wissenschaft*, V, fr. 343 (NW, vol. V/2), p. 256 (OG, vol. VI), p. 162.
141. Ibid., *Anghang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Nach neuen Meeren* (NW, vol. V/2), p. 333 (OG, vol. VI, p. 206).

«Estoy solo de nuevo y quiero estarlo –dice Zaratustra–, solo con el cielo puro y el mar libre»[142].

Al referirse a este extraordinario estado de ánimo, Nietzsche ha hablado de «primera consecuencia» del gran acontecimiento. Pero no nos engañemos. Es primera en el sentido de movimiento espontáneo del espíritu y de anticipación esperanzada de lo que ha de venir, pero no en sentido temporal. En este último sentido, las consecuencias más inmediatas son exactamente de signo contrario. Nietzsche lo sabe muy bien: una «enorme lógica del terror», una larga serie de demoliciones, destrucciones y ruinas, un obscurecimiento y eclipse de sol como no tuvieron quizás par en la historia, están a punto de desencadenarse[143]. En este sentido, nada más lejos de Nietzsche que la actitud confortable de ciertos ateos que piensan haber encerrado ya para siempre a Dios en el trastero. «Dios. Nosotros lo hemos amado más que a nosotros mismos y no le hemos sacrificado solamente "nuestro hijo único". Lo tomáis demasiado cómodamente, vosotros ateos. Bien, puede que sea como vosotros lo decís: los hombres han creado a Dios. Pero ¿es ésta una razón para no ocuparse más de él?»[144]

¡Qué desprecio respiran estas líneas hacia un ateísmo al estilo del de Feuerbach o Marx! El ateísmo de Nietzsche es una cosa mucho más seria. Ya hemos dicho que el insensato de *La gaya ciencia* es una figura de su autor. Pues bien, el insensato no sólo proclama a los cuatro vientos la «muerte de Dios», sino que, dando pruebas de una gran sensatez, advierte también inmediatamente la *enormidad* de este acontecimiento. Frente a la multitud de ateos vulgares que no se alteran ante la noticia, él pertenece al número reducido de los clarividentes que perciben lo que en este crimen está en juego y sienten que el suelo se hunde bajo sus pies. «Pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio una esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho, al soltar esta tierra de su sol? ¿No caemos sin cesar? ¿No hace más frío? ¿No nos viene encima la noche?» Nietzsche ha acertado a expresar en forma negativa, en una especie de *reductio ad absurdum* que recuerda la tercera vía de santo Tomás de Aquino, el núcleo de la experiencia metafísica y religiosa: la necesidad del absoluto. Sin Dios, la realidad entera se hunde en la nada. El hombre se queda a obscuras y siente cómo se ciernen en torno suyo la noche y el frío. No importa que Nietzsche no haga suyo el significado religioso y metafísico de estas imágenes. Él sabe que si este sol, este horizonte y este mar no eran verdaderos, eran los únicos de los que el hombre disponía. Su

142. *Zarathustra*, III: *Von der Seligkeit wider Willen* (NW, vol. VI/1), p. 199 (SP, p. 229).
143. Cf. *Fröh. Wissenschaft*, V, fr. 343 (NW, vol. V/2), p. 255 (OG, vol. VI, p. 235).
144. *Fröh. Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 - Sommer 1882* (NW, vol. V/2), p. 509.

hundimiento es «un acto de una gravedad excepcional, ya que no sólo pone fin a ciertos tipos de sociedad, sino en cierto sentido a la historia entera. Hay aquí un motivo no sólo de ser tenido por loco, sino incluso de volverse loco»[145].

Y porque Nietzsche ha comprendido la enormidad del acontecimiento ha previsto también sus *consecuencias*, tanto en el ámbito individual como en el histórico. Nietzsche no lo oculta. La «muerte de Dios» está muy lejos de ser para el hombre un suceso confortable. Es más bien una verdad amarga. En orden a una existencia feliz sería mejor que Dios no hubiera muerto. Por eso, aun en medio de la negación de Dios, hay en todo hombre «un demonio cobarde, a quien le gustaría juntar las manos y cruzarse de brazos y sentirse más cómodo» y ese «demonio cobarde» le susurra al oído: «¡Existe Dios!»[146] El demonio tentador del ateo es, pues, creyente.

¿Por qué esa tentación de volver atrás, hacia el mismo Dios que se había abandonado? Su raíz está en la misma libertad in-finita que la «muerte de Dios» ha propiciado. ¿Podrá soportarla el hombre? ¿No existe el riesgo de que se sienta prisionero de su propia libertad, prisionero en la jaula del mundo? «¡Ay de la pobre avecilla que se sintió libre y ahora golpea contra los barrotes de esa jaula! ¡Ay si la añoranza de la tierra natal se apodera de ti, como si allí hubiera habido más "libertad" y ahora ya no hay más "tierra"!»[147]

Nietzsche sabe bien lo que significa en la vida del hombre ese «ya no hay más tierra». «Ya no volverás a rezar, ya no volverás a adorar, ya no volverás a descansar en una confianza ilimitada. Ya no podrás detenerte en una última sabiduría, una última bondad, un último poder y desguarnecer así tus propios pensamientos. Ya no tendrás guardián ni amigo de todas las horas para tus siete soledades. Vivirás sin poder hacer una escapada a esa montaña coronada de nieve, pero cuyo corazón está en llamas. No habrá ya para ti remunerador ni corrector de última mano; ya no habrá razón en todo lo que te pase; tu corazón ya no encontrará asilo en donde poder descansar confiado, sin necesidad de preguntar nada... Hombre de la renuncia, ¿querrás renunciar a todo esto? ¿Quién te dará fuerzas para hacerlo? ¡Nadie ha encontrado todavía esta fuerza!» Sin embargo, Nietzsche no se desalienta. Por eso el pasaje continúa: «Había una vez un lago que detuvo su corriente y construyó un dique allí donde antes corría: desde entonces el nivel de sus aguas se eleva sin cesar. Quizás aquella renuncia

145. G. Morel, *Nietzsche*, II, p. 310.

146. *Zarathustra*, III: *Von der Abtrünnigen* (NW, vol. VI/1), p. 223s (SP, p. 254). Véase ibid.: *Von der verkleinernden Tugend*, p. 211; «Y cuando yo clamo: "maldecid a todos los demonios cobardes que hay en vosotros, a los que les gustaría gimotear y juntar las manos y adorar", entonces ellos claman: "Zaratustra es ateo"» (SP, p. 241).

147. *Fröh. Wissenschaft*, III, fr. 124 (NW, vol. V/2), p. 158 (OG, vol. VI), p. 108.

nos prestará justamente la fuerza para soportar la renuncia. Quizás el hombre se elevará cada vez más a partir del momento en que ya no corra a verterse en el seno de un Dios»[148]. En el fondo del ateísmo nietzscheano late siempre esta oposición tajante entre Dios y el hombre. Dios aparece como rival del hombre. La fe en él como una fuga cobarde ante la trágica grandeza del vivir humano. Nietzsche parece haber bebido en fuentes muy poco humanas de la religiosidad cristiana. Sería interesante constatar hasta qué punto ha influido en su postura la teología luterana de la cruz, con su típica oposición entre lo humano y lo cristiano[149]. En cualquier caso, mientras que un teólogo tan clásico como san Ireneo no duda en afirmar: «La gloria de Dios es el hombre vivo. La vida del hombre es la visión de Dios», Nietzsche parece empeñado en sostener lo contrario. Por eso niega a Dios, a pesar de tener conciencia de que el hombre no puede vivir sin él. El ateísmo de Nietzsche es todo lo contrario de una actitud fácil y confortable. Importa un esfuerzo sobrehumano y, acaso, por eso mismo, inhumano. Nietzsche sucumbió por haber querido demasiado.

4. El nihilismo

Pero la consecuencia postrera de la «muerte de Dios» se encierra en aquel fenómeno histórico-cultural del que Nietzsche se convirtió conscientemente en abanderado: el *nihilismo* europeo. Nihilismo y «muerte de Dios» son en el fondo el mismo acontecimiento. Si Dios ha muerto, si el mundo suprasensible se ha desmoronado, entonces no queda nada en donde el hombre pueda apoyarse ni hacia donde pueda orientarse. El insensato había ya señalado hacia esta situación con su pregunta: «¿No erramos como a través de una nada infinita?» Ahora esa nada proyecta su sombra sobre todo. «Nada» significa aquí: ausencia de Dios y del mundo suprasensible y, en consecuencia, ausencia de fundamento, origen y meta para toda realidad[150]. Para la mirada profética de Nietzsche el nihilismo, el más molesto de los huéspedes, llama a las puertas de occidente. Él cree que «se acercan los tiempos en que habremos de pagar muy caro haber sido cristianos durante dos mil años: estamos perdiendo el punto de apoyo que nos hacía posible la vida; ignoramos de dónde venimos y adónde vamos»[151]. Y se apresta por ello a escribir esta sombría historia: «Lo que yo cuento es la

148. Ibid., IV, fr. 285, p. 207s (OG, p. 136s).

149. Cf. por ejemplo *Zarathustra*, II: *Von der Priestern* (NW, vol. VI), p. 114: «Ellos llamaron Dios a lo que les contradecía... ¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz!» (SP, p. 140).

150. Cf. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege*, p. 217.

151. *Wille z. Macht*, I, fr. 30 (MA, vol. XVIII), p. 25s (OG, vol. IX, p. 40).

historia de los siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: la irrupción del nihilismo»[152].

Pero, ¿qué entiende Nietzsche por nihilismo? Él mismo lo define como la *desvaloración* de todos los valores. «¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se han desvalorado. Falta el fin: falta la respuesta al porqué»[153]. La humanidad había comprendido hasta ahora la existencia como encuadrada en un sistema de valores y sentidos, en el que todo –mundo y hombre –encontraba un puesto bien definido. El horizonte de este sistema era la actitud religiosa o metafísica de trascendencia, para la que Dios era la verdad, el valor y el sentido por excelencia y, por lo mismo, el fundamento de toda verdad, de todo valor y de todo sentido. Pero ¿qué ocurriría, se pregunta Nietzsche, «si precisamente todo esto se hiciese cada vez más inverosímil, si nada se afirmase ya como divino, excepto el error, la ceguera y la mentira, si Dios mismo se presentase como nuestra más larga mentira?»[154] Ocurriría que, a una vida orientada por la fe en un último sentido, sucedería otra determinada por la increencia y el sinsentido. Y si toda fe, como ya apuntó Kant, es «un tener algo por verdadero», entonces la forma más extrema de la increencia «sería la opinión de que toda fe, todo tener algo por verdadero es necesariamente falso, porque el verdadero mundo no existe»[155]. He aquí al hombre nihilista. Un hombre que se mueve en la actitud del «todo es en vano». Un hombre que piensa que «el hecho de existir (obrar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido»[156]. Un hombre antípoda del hombre religioso o metafísico, que ya no soporta y aprueba, como aquél, el mundo real gracias a su fe en el ideal, sino que juzga contrariamente que «el mundo, tal como es, no debería existir, y el mundo, tal como debería ser, no existe»[157].

Parecería que Nietzsche ha descrito su propia actitud ante la vida, y en parte es así. Si él ha sido el primero en descubrir la terrible enfermedad del alma moderna es porque la ha padecido en su propia carne. Pero Nietzsche se resiste a hacer del nihilismo la morada de su espíritu. ¿Cómo podría hacerlo, por otra parte, ya que el nihilismo es precisamente la ausencia de morada? En otras palabras, Nietzsche tiene conciencia de que el nihilismo es una actitud que se autodestruye. ¿Tiene sentido negar el valor de la vida y continuar viviendo? «El nihilismo no es de entrada una serie de consideraciones sobre el tema: todo es en vano. No es de entrada la convicción de que todo merece perecer. El nihilismo consiste en meter la mano en la

152. Ibíd., *Vorrede*, fr. 2, p. 3 (OG, p. 21).
153. Ibíd., I, fr. 2, p. 11 (OG, p. 27).
154. *Fröh. Wissenschaft*, V, fr. 344 (NW, vol. V/2), p. 259 (OG, vol. VI, p. 163).
155. *Wille z. Macht*, I, fr. 15 (MA, vol. XVIII), p. 18 (OG, vol. IX, p. 33).
156. Ibid., III, fr. 585 (MA, vol. XIX), p. 79 (OG, vol. IX, p. 365).
157. Ibíd.

masa y *destruir*»[158]. El nihilismo pasivo, teórico, se ve empujado por su misma lógica interna hacia el nihilismo activo, práctico. Al final del camino aparece el suicidio. Si uno quiere de verdad acabar con todo, ha de acabar también con uno mismo. El suicidio se desemboza como la punta de lanza de la contradicción nihilista[159].

Es curioso: Nietzsche ha razonado como un buen metafísico. Aristóteles y Hegel, los dos máximos representantes de la metafísica occidental, no plantearon de modo distinto su resonante refutación del escepticismo. Nietzsche se encuentra ante una encrucijada decisiva. Le es preciso abandonar el nihilismo pero, ¿en qué dirección? Volver atrás sería tanto como restaurar la metafísica. No le queda sino ir hacia adelante. Por eso Nietzsche se autodefine como «el primer nihilista perfecto de Europa, pero tal que ha vivido en sí mismo el nihilismo hasta el fin, dejándolo tras sí, por debajo de sí, fuera de sí»[160]. El nihilismo es a sus ojos el estadio intermedio entre el ayer y el mañana. Es preciso pasar por él, pero este paso es liberador. El nihilismo ha de ser asumido radicalmente y con todas sus consecuencias. Sólo entonces, en esa asunción, es superado como nihilismo. El «no» se convierte en «sí» y lo que era una negación deja paso a la grande y definitiva afirmación. Cómo se llega a esto, es lo que Nietzsche nos cuenta en un capítulo de *El crepúsculo de los ídolos* que lleva el sabroso título de «Historia de un error. De cómo el verdadero mundo acabó por devenir una fábula».

Por «verdadero mundo» entiende Nietzsche el mundo suprasensible de la metafísica en su contraposición con el mundo sensible, el cual, de rechazo, se convierte en «mundo aparente». Nietzsche pretende mostrar que esta contraposición es una ilusión y, por consiguiente, que la historia de la metafísica no es más que la historia de un error. De ahí que nos invite a seguir, paso a paso, en sus etapas más relevantes, el largo proceso a través del cual el verdadero mundo de la metafísica acabó por devenir una fábula. Estas etapas son las siguientes: *platonismo, cristianismo, kantismo, positivismo* y *nihilismo*. Nietzsche ha escogido estos cinco momentos con una intención muy clara: se trata de presentar la historia entera del pensamiento occidental como un proceso de autodesenmascaramiento y, por ende, de autodestrucción del mundo suprasensible. De este modo se hace patente que la liquidación del mundo metafísico es el resultado consecuente de la misma historia de la metafísica. Falta sólo el momento final. Y al final –¿cómo no?– está el propio pensamiento de Nietzsche como inversión dialéctica, como el intento radicalmente nuevo de convertir la negación en afirma-

158. Ibid., I, fr. 24 (MA, vol. XVIII), p. 23 (OG, vol. IX, p. 37).
159. Cf. G. Morel, *Nietzsche*, II, p. 305.
160. *Wille z. Macht*, *Vorrede*, fr. 3 (MA, vol. XVIII), p. 4 (OG, vol. IX, p. 22).

ción: la posición de *este* mundo como el único mundo verdadero. He aquí el texto nietzscheano:

«1) El mundo verdadero alcanzable al sabio, al piadoso, al virtuoso; éste vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la idea, relativamente cuerda, simple, convincente. Transcripción de la tesis: "yo", Platón, "soy" la verdad.)

»2) El mundo verdadero, inalcanzable por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso, al "pecador que hace penitencia". (Progreso de la idea: se hace más sutil, más insidiosa, más inasible, se hace femenina, se hace cristiana.)

»3) El mundo verdadero inalcanzable, indemostrable, no prometible, pero ya, por el hecho de ser pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo el viejo sol, pero a través de la niebla y el escepticismo; la idea se ha hecho sublime, pálida, nórdica, königsberguense.)

»4) El mundo verdadero, ¿inalcanzable? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por tanto, tampoco consolador, liberador, obligatorio: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

»5) El mundo verdadero, una idea que no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga; una idea que se ha vuelto inútil y superflua; por consiguiente, una idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del *bon sens* y de la serenidad; rubor avergonzado de Platón; alboroto endiablado de todos los espíritus libres.)

»6) Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo queda? ¿acaso el aparente? ¡No! ¡Con el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; punto culminante de la humanidad; *Incipit Zarathustra*)»[161].

Este pasaje hace juego con el consabido fragmento de *La gaya ciencia* sobre la «muerte de Dios». En uno y otro caso, en forma de parábola o de aguafuerte histórico, de trazos chillones y cáusticos, Nietzsche quiere hacer presente la misma realidad: el desmoronamiento del mundo suprasensible como aquel acontecimiento que define, a sus ojos, la historia de occidente. Que Dios haya muerto, que la verdad suprema se haya vuelto error, que el mundo verdadero haya devenido una fábula, son tres modos de definir el nihilismo, de expresar en su conjunto el sentido oculto de esta historia. En nuestro texto Nietzsche da, sin embargo, un paso adelante. Ya no fija su mirada en el hundimiento del mundo suprasensible sino en lo que este hundimiento deja en pie. En efecto, al desaparecer el mundo verdadero, ha

161. *Götzen-Dämmerung* (NW, vol. VI/3), p. 74s (SP, p. 51s).

desaparecido la diferencia que lo distinguía del mundo aparente y, por ende, el mismo mundo aparente en cuanto aparente. Lo que queda es «este» mundo, tal cual. El error más largo ha tocado a su fin. La humanidad ha alcanzado su punto culminante. Y Nietzsche expresa la sensación de claridad y plenitud que le embarga con la imagen del mediodía, el instante de la sombra más corta. Hay aquí una alusión a la alegoría platónica de la caverna. Lo sensible no es ya mera sombra de lo inteligible. Es la única auténtica realidad. Una nueva historia, presidida por Zaratustra, puede comenzar.

En conclusión, dividir el mundo en un mundo verdadero y un mundo aparente, tanto si se hace al modo de Platón o del cristianismo, como al modo encubierto de Kant, en resumidas cuentas, un cristiano «disfrazado», no es otra cosa para Nietzsche que «una sugestión de la decadencia, un síntoma de vida descendente»[162]. Hay que ver las cosas exactamente a la inversa. El mundo verdadero de la metafísica es, en realidad, un mundo aparente, y el mundo que la metafísica tenía por aparente es, en realidad, el verdadero. De ahí estas tres tesis, en las que Nietzsche resume su nuevo punto de mira: «1) Los motivos por los cuales este mundo fue definido como aparente son los que demuestran por el contrario su realidad; una realidad distinta de ésta es absolutamente indemostrable. 2) Las características que se han atribuido al "verdadero ser" de las cosas son las características del no-ser, de la nada. Se ha construido el "verdadero mundo" en contraposición al mundo real: un mundo aparente de hecho, ya que es sencillamente un engaño de óptica moral. 3) No tiene sentido inventar fábulas de "otro" mundo distinto de éste, a no ser que domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de desconfianza de la vida; cuando esto ocurre, nos vengamos de "esta" vida, fantaseando "otra" vida, una vida "mejor"»[163].

¿Ha comprendido Nietzsche la historia de la metafísica que pretende desenmascarar? Hay motivos para dudarlo. Naturalmente, Nietzsche no es ningún historiador de la filosofía. No es extraño, pues, que si miramos con lupa ciertas alusiones históricas aparezcan errores de bulto. Tal es el caso de su rápida caracterización del pensamiento de Kant. Nietzsche mezcla el doble punto de vista kantiano: el teórico y el práctico. En Kant el mundo metafísico no deviene imperativo por el hecho de ser pensado. Deviene imperativo como condición de posibilidad del obrar moral. Indemostrable para la razón teórica, la razón que pregunta: ¿qué puedo yo saber?, es demostrable indirectamente, es decir postulable, para la razón práctica, la

162. Ibid., p. 73 (SP, p. 50).
163. Ibid., p. 72 (SP, p. 50).

razón que pregunta: ¿qué debo yo hacer? Pero dejemos de lado esta confusión de planos, inofensiva en último término. El problema de fondo es otro. Nietzsche ha situado la línea de fuerza de su crítica en su propio terreno. El problema ontológico, latente en la postura metafísica, es pasado por alto. Nietzsche condena, pero no juzga. Además se ha facilitado el veredicto con su interpretación del «mundo ideal» como un doble del «mundo real». Esta interpretación vulgar del platonismo es insostenible. No hay que pensar que Platón fuera tan cándido que se dejase engañar por sus propias metáforas acerca de un trasmundo celestial. La diferencia entre el mundo suprasensible y el sensible no es la diferencia entre dos mundos, sino entre dos niveles de realidad, de los cuales el primero es condición de posibilidad del segundo. Las ideas no son una contrafigura sublimada de las cosas, una especie de museo de cera celestial que uno puede tranquilamente eliminar sin que ocurra absolutamente nada. Es exactamente al revés. Las ideas y, muy particularmente la idea de lo absoluto o incondicionado son para Platón condición o supuesto, aquello sobre lo cual otra cosa se apoya, aquello que hay que suponer para que en absoluto haya cosas. Por ello, pese a su indiscutible trascendencia, no pueden concebirse al margen de las cosas. Lo fundado debe su ser a una participación en el ser del fundamento. «Es» gracias a la presencia de aquél en él.

Hay un punto, con todo, en el que Nietzsche ve en lo justo. No hay más que un mundo, un universo, una naturaleza, si entendemos por tal el conjunto de realidades situadas en el espacio y el tiempo. En este sentido la teología ha de guardarse muy bien de concebir a Dios como viviendo en un ámbito geográfico aparte que vendría a sumarse al nuestro. Al afirmar de este modo que no hay más que un mundo, el nuestro, no se compromete la realidad de Dios. Sólo se comprometería si se admitiera bajo mano que la realidad de este mundo y el ser en su totalidad se identifican o, en otros términos, que no hay otra existencia sino en el espacio y el tiempo[164]. Ahora bien, esto es justamente lo que hace Nietzsche.

Nietzsche termina el pasaje que hemos comentado con una frase misteriosa: *Incipit Zarathustra*. ¿Por qué Zaratustra? Zaratustra como el insensato es un doble del propio Nietzsche. Él mismo nos ha contado, en tres dísticos, cómo se introdujo en su vida este nuevo compañero:

> Yo estaba sentado allí en la espera, en la espera de nada.
> Y gozaba, más allá del bien y del mal,

164. Cf. R. Vaucourt, *Pensée moderne et philosophie chrétienne*, París 1957, p. 108. Como observa el mismo autor, no hay que dar a la trascendencia divina un carácter espacial. Dios es trascendente porque no es de este mundo (y escapa por tanto a las categorías de espacio y tiempo, válidas para el universo) y porque funda la existencia del mundo, sin que él tenga necesidad de ser fundado por otra cosa (ibíd.).

> ahora de la luz, ahora de la sombra, hecho todo fuego,
> todo mar, todo mediodía, todo tiempo sin meta.
>
> De pronto, oh amiga, uno se hizo dos,
> y Zaratustra pasaba a mi lado[165].

El nombre de Zaratustra proviene del de Zoroastro, el sabio persa autor del *Zend-Avesta*. Aunque su doctrina dualista del bien y el mal está en los antípodas de la de Nietzsche, éste se apropia de su figura como encarnación de su propio pensamiento. En adelante, Zaratustra será para él el pensador del devenir y como pensador del devenir una contrafigura de la metafísica del ser.

¿*Incipit Zarathustra* o, más bien, *Incipit tragoedia*? Es sintomático que la primera vez que Nietzsche introduce a Zaratustra en su obra, al final del libro cuarto de *La gaya ciencia*, utilice precisamente como lema la segunda fórmula[166]. De todos modos, ambas fórmulas se implican, ya que Zaratustra, como pensador del devenir, del mundo sensible como sensible, es un pensador trágico. En efecto, la cuestión se plantea ahora en estos términos. Mediante un audaz golpe de mano Nietzsche se ha desembarazado no sólo de Dios, sino incluso de su «sombra». La misma negación del mundo suprasensible queda atrás, ya que era una negación que no negaba nada. En su lugar surge por vez primera la gran afirmación: la afirmación de «este» mundo, el mundo espacio-temporal del devenir y de la vida, como el único mundo verdadero. Queda, empero en pie el problema de si el hombre en adelante podrá saber a qué atenerse, de si lo sensible como sensible se basta a sí mismo, de si es posible una comprensión del ente que no consista, de un modo u otro, en la posición del ser[167]. Ahora bien, la atribución del verdadero ser a lo suprasensible tenía su fundamento en el hecho de que lo sensible «pasa», de suerte que el ser no le pertenece sino de prestado, mientras que aquello a lo que el ser pertenece en propiedad no pasa, sino que simplemente «es». Para resolver este último nudo acude Nietzsche al mito del eterno retorno.

5. El eterno retorno de lo mismo

La idea del eterno retorno de todas las cosas le sobrevino a Nietzsche de modo súbito e inesperado en su retiro de Sils-Maria, en agosto de 1881,

165. *Fröh. Wissenschaft. Lieder des Prinzen Vogelfrei, Sils-Maria* (NW, vol. V/2), p. 333 (OG, vol. VI, p. 206).
166. Cf. ibíd., IV, fr. 342, p. 251 (OG, p. 159).
167. Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II, p. 387s.

paseando por los senderos del bosque de Engadina, al borde del lago de Silvaplana. Presa de emoción y con lágrimas en los ojos, Nietzsche lo puso inmediatamente en una hoja de papel que llevaba al pie este leyenda: «A seis mil pies más allá del hombre y del tiempo»[168]. ¿Por qué esa emoción indecible? Porque la idea del eterno retorno le aparece como un Jano con dos caras. Por un lado, es la más alta aprobación de la vida que hombre alguno haya jamás alcanzado, pero, por otro, la vida ha sido para él demasiado cruel para que se resigne sin más a eternizarla. Es iluminador e impresionante a este respecto el testimonio de Lou Salomé: «Inolvidables son para mí las horas, en las que él me lo confió por vez primera, como un misterio cuya verificación y confirmación le causaban un indecible horror; no hablaba de ello sino en voz baja y con señales inequívocas del más profundo espanto. La vida, en efecto, le hizo sufrir tan cruelmente que la certeza del eterno retorno no podía menos de tener para él algo de atroz. La quintaesencia de la doctrina del eterno retorno, la resplandeciente apoteosis de la vida, que Nietzsche asentaría más tarde, ofrece un contraste tan radical con su sentimiento angustioso de la existencia que nos hace la impresión de una horrible máscara. Convertirse en heraldo de una doctrina que sólo es tolerable en la medida en que predomina el amor a la vida, que sólo puede surtir efectos de manera ennoblecedora cuando el pensamiento del hombre se encumbra hasta la divinización de la existencia, todo esto hubo de suponer una tremenda contradicción con sus sentimientos más íntimos, una contradicción que terminó por destruirle»[169]. El eterno retorno se convirtió para Nietzsche a la vez en una gran esperanza y en un insoportable suplicio. La luz se hizo cruz y la cruz luz. Nietzsche no se había engañado: *incipit tragoedia*. Su existencia será en adelante un esfuerzo incesante y una lucha sobrehumana por ponerse a la altura de su propia idea.

Pero fijémonos, ante todo, en la cara positiva y, por así decirlo, liberadora de la idea del eterno retorno, ya que es desde ella como se explica su gestación en el ánimo de Nietzsche. En su origen se encuentra el deseo de permanencia, de cumplimiento, de eternidad que todo hombre profundo -y Nietzsche fue sin duda un hombre profundo- lleva siempre consigo. Este deseo ahogado por los cuidados de la vida cotidiana, brota con fuerza en ciertos momentos de plenitud. Hay ocasiones en las que uno quisiera detener el tiempo y decirle, como Fausto, al momento que pasa: ¡Detente, eres tan bello! En la obra de Nietzsche hay pocas páginas tan hondas y evocadoras como aquella extraordinaria *Canción de la embriaguez*,

168. Cf. *Ecce Homo, Also sprach Zarathustra*, 1 (NW, vol. VI/3), p. 333 (SP, p. 92).
169. L. Andreas-Salomé, *F. Nietzsche in seinen Werken*, p. 222s.

que Gustav Mahler ha inmortalizado en su tercera sinfonía, denominada también *Sueño de una mañana de verano*:

Oh hombre, presta atención.
¿Qué te dice la profunda medianoche?
Yo dormía, yo dormía.
He despertado de un profundo sueño.
El mundo es profundo.
Más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor.
El gozo más profundo que el sufrimiento.
El dolor dice: pasa y acaba.
Pero el gozo quiere eternidad.
Quiere profunda, profunda, eternidad[170].

No se trata de un texto aislado. En la *Canción del alfa y omega*, el mismo Zaratustra repite siete veces en forma de estribillo estas ardientes palabras: «Nunca hasta ahora he hallado a la mujer de quien quisiera tener hijos, si no es esta mujer a quien amo: ¡porque yo te amo, oh eternidad! ¡Porque yo te amo, oh eternidad!»[171]

Ahora bien, si es verdad que Dios ha muerto, entonces no hay otro mundo que este mundo, ni otra vida que esta vida, y este mundo y esta vida pasan. ¿Cómo conceder peso de eternidad a lo que por naturaleza es pasajero? Nietzsche acude en busca de respuesta a un viejo mito religioso. En efecto, en los *Vedas* hindúes y en la antigua tradición germana se encuentra el mito indo-ario de los ciclos eternos. El mito pasó después por influjo oriental a los presocráticos y al pitagorismo primitivo y se concretó en la idea del gran «año cósmico». Cuando los astros, en su carrera, reencontraban el punto de origen, comenzaba un nuevo año cósmico, en el que todo lo que había ocurrido volvía exactamente a ocurrir en el mismo orden de sucesión temporal. Como escribe Mircea Eliade, el mito del eterno retorno es «un intento extremo de solidificar el devenir, de anular la irrevocabilidad del tiempo»[172]. A Nietzsche ese viejo mito le venía como anillo al dedo para resolver su problema. Por eso ese su «pensamiento abismal» le sobrecogió profundamente y ya no le abandonará nunca.

La primera formulación de la idea del eterno retorno se encuentra en el fragmento 341 de *La gaya ciencia*, intitulado «El más pesado peso». «¿Qué ocurriría si un día, o una noche, un demonio se deslizara en tu más solitaria

170. *Zarathustra*, III: *Das andere Tanzlied* (NW, vol. VI/1), p. 281s (SP, p. 312s).
171. Ibid., III: *Die sieben Siegel*, p. 283ss (SP, p. 314ss).
172. M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburgo 1966, p. 94. La edición francesa, anterior y algo más breve que la versión alemana, se intitula: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949.

soledad y te dijera: "Esta vida, tal como ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada alegría y cada suspiro y cada pensamiento y todo lo indeciblemente pequeño y lo indeciblemente grande de tu vida ha de retornar para ti, y todo en la misma serie y sucesión, e incluso esta araña y este claro de luna entre los árboles e incluso este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es vuelto siempre de nuevo y tú con él, partícula de polvo entre el polvo"? ¿Te arrojarías al suelo, rechinando de dientes, y maldecirías al demonio que te hablase así? ¿O bien, habrías vivido el instante prodigioso en que le responderías: "¡Tú eres un dios y jamás he oído nada más divino!"? Si aquel pensamiento adquiriese poder sobre ti, a ti, tal como eres, te transformaría o quizás te aplastaría; la pregunta: "¿quieres tú esto una vez más e innumerables veces más?" a propósito de todo y cada cosa, gravitaría como el más pesado peso sobre tus acciones. ¡Cómo tendrías entonces que estar bien contigo mismo y con la vida para no aspirar a nada más que a esta última, eterna confirmación y sanción!»[173]

Constatemos, ante todo, una cosa que ya sabemos. El pensamiento del eterno retorno es ambivalente y Nietzsche tiene conciencia de esta ambivalencia. Puede convertirse para el hombre en el más pesado peso y puede empujarle a ponerse a bien consigo mismo y con la vida. Veremos que esta ambivalencia no se resolverá nunca y perseguirá a Nietzsche hasta el fin. Pero, ¿cuál es el significado exacto de este pensamiento? Se trata obviamente de reconocer al devenir mismo, a la vida en su inmanencia, el valor de eternidad o más exactamente de sinfinitud. Nietzsche no nos dice todavía cómo se logra esto. Lo hace más adelante, en un capítulo de *Así habló Zaratustra*, intitulado «De la visión y del enigma». Zaratustra asciende por un camino a través del crepúsculo. Sobre sus hombros va sentado un enano, el «espíritu de la pesadez», que no cesa de decirle: «Alto te has arrojado, Zaratustra, pero toda piedra arrojada tiene que caer»[174]. Finalmente Zaratustra se detiene, no cansado por el peso, sino llevado de su valor y le dice al enano: «¡Alto ahí, enano! ¡O yo o tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos... Tú no conoces mi pensamiento abismal. *Ése* no podrías soportarlo»[175]. Tan pronto como Zaratustra menciona su pensamiento abismal el enano salta de sus espaldas y se coloca en cuclillas sobre una piedra. Había allí, por casualidad, un portón. «Mira este portón, enano –dice Zaratustra–. Tiene dos caras. Dos caminos se juntan aquí: nadie los ha recorrido todavía hasta el final. Esa larga calleja hacia atrás: dura una eternidad. Y aquella

173. *Fröh. Wissenschaft*, IV, fr. 341 (NW, vol. VI/2), p. 341 (OG, vol. VI, p. 159).
174. *Zarathustra*, III: *Vom Gesicht und Räthsel* (NW, vol. VI/1), p. 194 (SP, p. 224).
175. Ibid., p. 195 (SP, p. 225).

larga calleja hacia adelante: es también otra eternidad. Estos dos caminos se contraponen, chocan derechamente de cabeza y es aquí, en este portón, donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante." Pero si alguien siguiera uno de estos dos caminos, yendo siempre, siempre más lejos, ¿crees, enano, que estos dos caminos se contradirían eternamente?» El enano murmura despectivamente: «Todo lo recto miente. Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo»[176]. A primera vista la respuesta del enano podría parecer una enunciación de la idea del eterno retorno y en cierto sentido es así. Sin embargo, Zaratustra exclama encolerizado: «¡Espíritu de la pesadez! No tomes la cosa tan a la ligera. Si no, te dejo en cuclillas ahí, donde te encuentras, patizambo. Y no olvides que soy yo quien te ha traído aquí arriba»[177].

¿Qué es lo que el enano tomaba a la ligera? Obviamente, el pensamiento del eterno retorno. El enano consideraba el retorno como mera sucesión temporal. El tiempo es como un círculo. Pasado y futuro se entrelazan en su seno como una serpiente que se muerde la cola. Entonces este pensamiento, en vez de elevar el valor de lo que acontece en el tiempo, lo rebaja y banaliza[178].

Por eso Zaratustra prosigue: «¡Mira este instante! Desde este portón llamado "Instante" corre hacia atrás una larga y eterna calleja: detrás de nosotros hay una eternidad. De todas las cosas, lo que es capaz de correr, ¿no tiene que haber recorrido ya una vez esta calleja? De todas las cosas, lo que puede acontecer, ¿no tiene que haber acontecido ya una vez, haber sucedido, haber pasado? Y si todo ya ha existido, ¿qué piensas, enano, de este instante? ¿No tendrá también que haber existido? ¿Y no están todas las cosas firmemente anudadas, de suerte que este instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras? ¿Por tanto, incluso a sí mismo? Pues, de todas las cosas, lo que es capaz de correr, ¿no tiene también que volver a recorrer esta larga calleja hacia adelante? Y esta lenta araña que se arrastra a la luz de la luna, y este mismo claro de luna, y yo y tú junto a ese portón cuchicheando juntos, cuchicheando acerca de cosas eternas, ¿no tenemos todos que haber existido? ¿Y retornar y recorrer de nuevo aquella larga calleja hacia adelante, aquella larga, horrible calleja? ¿No tenemos que retornar eternamente?»[179]

Lo que Zaratustra quiere enseñarle al enano es la ***infinitud del tiempo*** en su doble dimensión de pasado y futuro. Si existe un pasado infinito, entonces

176. Ibid., p. 196 (SP, p. 226).
177. Ibid.
178. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 104. Como veremos y advierte Fink, el mismo Nietzsche es víctima una y otra vez del modo de pensar del enano. Expresa el eterno retorno con imágenes tomadas, como la del anillo, de la sucesión temporal.
179. *Zarathustra*, III: *Vom Gesicht und Räthsel* (NW, vol. VI/1), p. 196s (SP, p. 226s).

todo lo que puede suceder, ya ha sucedido: nada está por venir. La infinitud del pasado exige que haya acaecido todo lo que puede acaecer, que haya transcurrido un tiempo total. De igual modo, si el futuro es infinito, todo lo que puede suceder, tiene que suceder, todo está por venir. La infinitud del futuro exige que en él acaezca todo lo que puede acaecer, que haya de transcurrir un tiempo total. Todo lo que ocurre dentro del tiempo, tiene que haber ocurrido y volver a ocurrir una vez más, si el tiempo, como pasado y futuro es un tiempo infinito. Todo tiene que haber existido y todo tiene que volver a existir. Y, en consecuencia, este instante y todo lo que hay en él, esta araña, este claro de luna, Zaratustra y el enano, todo ha existido ya y todo tiene que volver a existir, y recorrer aquella larga, horrible calleja del futuro, como ha recorrido ya la larga y horrible calleja del pasado, una y otra vez, infinitas veces, sin fin[180].

Cuando Zaratustra ha llegado a este punto de su discurso escucha el aullido de un perro y ve a un joven pastor, revolviéndose en el suelo, sin poder respirar, con una enorme culebra negra enroscada en la garganta. Zaratustra le grita: ¡Arráncale la cabeza y muerde sin descanso! El pastor, en efecto, muerde la culebra con una fuerte dentellada y escupe lejos de sí la temible cabeza. Y entonces tiene lugar una transformación. De un salto se pone en pie y «ya no era un pastor, ni siquiera un hombre. Era un transfigurado que irradiaba resplandor y que se reía... Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como se reía él»[181].

La imagen del pastor y la serpiente es una nueva confirmación de la ambivalencia de la idea del eterno retorno. En un primer momento ésta se desliza como una serpiente en la garganta del hombre y le produce asfixia. Si todo retorna, todo es en vano. No hay voluntad ni atrevimiento que valga. ¿Qué voluntad puede proponerse nuevas metas si el futuro no encierra, como ha pensado siempre la tradición cristiana y occidental, lo que Ernst Bloch denomina un *novum*, sino que ha de ser siempre e inevitablemente lo que ya ha sido? El pensamiento del progreso carece entonces de sentido. ¿Para qué molestarse en promover al hombre o en cambiar el curso de la historia? Con el eterno retorno vuelve eternamente todo, también los horrores e injusticias de la historia, las miserias y errores del hombre. La misma esperanza del ultrahombre se torna locura, ya que también retorna el hombre pequeño y miserable.

Para evitar esa horrible constatación, Gilles Deleuze ha querido dar al eterno retorno un sentido *selectivo*: el círculo se convertiría en espiral que despediría de sí las fuerzas negativas y reactivas. ¿Por qué es selectivo,

180. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 104s.
181. *Zarathustra*, III: *Vom Gesicht und Räthsel* (NW, vol. VI/1), p. 198 (SP, p. 228).

según Deleuze, el pensamiento del eterno retorno? No sólo porque empuja al hombre a elegir lo mejor, lo más noble, lo más elevado, una cosa con la que Nietzsche estaría de acuerdo, sino por sí mismo. Es el mismo pensamiento del eterno retorno quien selecciona. El pensamiento del eterno retorno hace del querer algo entero, elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación. Más aún, el pensamiento del eterno retorno produce el devenir activo, hace entrar en el ser lo que no podría entrar sin cambiar de naturaleza. Por eso, piensa Deleuze que «el hombre pequeño, mezquino, reactivo, no regresará. Por y en el eterno retorno como cualidad de la voluntad de poder, la negación se transmuta en afirmación, se convierte en afirmación de la propia negación, en un poder de afirmar, en un poder afirmativo»[182]. La interpretación de Deleuze deforma el pensamiento de Nietzsche. Aunque no falta algún texto que parece orientarse en la línea apuntada por el crítico galo, la tónica general es la contraria. *Non alia, sed haec vita sempiterna!*[183] La vida que retorna es esta misma vida en todos sus aspectos, nobles y viles, grandes y pequeños. «Todo es repetición: Sirio, la araña y tus ideas en este instante y este pensamiento que ahora formulas de que "todo es repetición"»[184]. ¿Qué hay, pues, que hacer? Hay que morder esta horrible idea y tragársela. Entonces y sólo entonces el asco se convierte en risa. «¡Oh, hermanos míos! Oí una risa que no era risa de hombre»[185]. La risa del pastor es ya la risa del ultrahombre, de aquel nuevo tipo de hombre en el que Nietzsche sueña, capaz de superar el asco que produce la idea del eterno retorno y de convertir el más pesado peso en la sobrehumana ligereza de la risa.

¿Es posible esto? Nietzsche no parece estar muy seguro de ello. Así parece deducirse de la nueva presentación que en *Así habló Zaratustra* hace de su pensamiento, en el capítulo intitulado «El convaleciente». Es sinto-

182. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Barcelona 1971, p. 102. La obra de Deleuze rompe con la interpretación tradicional –incluida la ontológica de Heidegger– para esbozar una nueva lectura de Nietzsche, cuyo quicio se encuentra en la noción de «diferencia». También según Deleuze la filosofía de Nietzsche es el intento de salir de la metafísica, pero este intento se concreta precisamente en la oposición a la dialéctica hegeliana, en la que culmina la metafísica como pensamiento esencialmente reactivo. No hay compromiso posible entre Hegel y Nietzsche. Si Hegel representa la negación y la oposición, Nietzsche significa la afirmación y la diferencia. «Que lo múltiple, el devenir, el azar sean objeto de afirmación pura es el sentido de la filosofía de Nietzsche... Se afirma el azar y la necesidad del azar; el devenir y el ser del devenir; lo múltiple y lo uno de lo múltiple. La afirmación se desdobla, después se duplica, elevada a su más alta potencia. La diferencia se refleja y se repite o se reproduce. El eterno retorno es esta potencia más elevada, síntesis de la afirmación que halla su principio en la voluntad; la ligereza de lo que afirma contra el peso de lo negativo; los juegos de la voluntad de poder contra la acción de la dialéctica; la afirmación de la afirmación contra la famosa negación de la negación» (p. 274). También G. Morel, *Nietzsche*, II, p. 272, da por supuesto, sin esforzarse demasiado por probarlo, el carácter selectivo de la doctrina de Nietzsche. «Que el eterno retorno es selectivo, es algo que no precisa ser subrayado. Se trata en definitiva de la única muestra de fuerza. Solamente subsisten aquellos que creen que su existencia es capaz de repetirse eternamente.»
183. *Aus dem Nachlass: Aufzeichnungen aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft 1880-1882*, III: *Die ewige Wiederkunft* (MA, vol. XI), p. 186 (OG, vol. VI, p. 20).
184. Ibid., p. 182 (OG, p. 18).
185. *Zarathustra*, III: *Vom Gesicht und Räthsel* (NW, vol. VI/1), p. 198 (SP, p. 228).

mático que ahora no sea Zaratustra quien expone su tesis, sino sus animales. El eterno retorno, en efecto, no tiene el mismo significado para el hombre y para los animales. Éstos se mueven dentro del círculo del tiempo, pero no participan activamente en él. Por eso no experimentan el eterno retorno como un peso insoportable. Pero vayamos ya al contenido de este pasaje. Zaratustra está enfermo de su pensamiento abismal. Y sus animales, para consolarle, le cantan una canción. Es la canción del eterno retorno, pero visto desde su peculiar punto de mira, el de los seres inmersos en el curso del tiempo. «Todo va, todo vuelve, eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone de nuevo, eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se separa, todo se encuentra de nuevo, eternamente permanece fiel a sí mismo el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo "aquí" gira la esfera "allí". El centro está en todas partes. El sendero de la eternidad es curvo»[186].

¿Cómo hay que entender esta canción de los animales? Nietzsche parece ofrecernos a través de ella una presentación *cosmológica* de su doctrina. Todo lo que va y viene, todo lo que nace y muere, se rompe y se recompone, se separa y se encuentra, es decir, el entero devenir, todo lo que transcurre en el tiempo, es pensado como finito. Lo intratemporal es finito, pero el tiempo dentro del cual transcurre es infinito. Y por ello, cuando el curso de las cosas ha terminado, tiene que volver a empezar, tiene que repetirse de nuevo, una y otra vez, innumerables veces. El tiempo se convierte de recto en curvo. Ya no es como en la concepción cristiano-occidental un tiempo *lineal*, hecho de acontecimientos únicos e irreversibles, sino un tiempo *circular* que gira sobre sí mismo, en el que el fin coincide con un nuevo comienzo. A la vez, desaparecen las diferencias dentro del tiempo. El pasado y el futuro, el aquí y el allí, todo es una misma cosa. El centro está en todas partes.

Zaratustra contesta elusivamente a la exposición del eterno retorno hecha por sus animales. No la rechaza –¿cómo podría hacerlo si constituye un lado de su propio pensamiento?–, pero tampoco la aprueba sin condiciones. No puede apartar de su memoria la escena del pastor con la enorme culebra negra enroscada en la garganta. Hasta llega a imaginarse que fue él quien de una dentellada le cortó la cabeza a la serpiente. Es que existe una diferencia esencial entre él y sus animales. Éstos se mueven sin ninguna meta en la corriente del tiempo. El hombre, en cambio, se propone metas, tiene proyectos, es para sí mismo una tarea. El terror que siente Zaratustra ante la idea del eterno retorno proviene del presentimiento de que todo

186. Ibid., III: *Der Genesende* (NW, vol. VI/1), p. 268s (SP, p. 300).

este esfuerzo es inútil, de que su destino se parece al de Sísifo, condenado a subir una y otra vez una pesada piedra hasta lo alto de una montaña para ver finalmente cómo se le desliza de las manos y vuelve a caer hacia abajo. Por ello Zaratustra está cansado, cansado de haber mordido a la serpiente y cansado de haber escupido su cabeza, enfermo de su propia liberación, y presa de desesperación, exclama: «El gran asco del hombre... Este asco era lo que me producía ahogo. Y también lo que predijo el adivino: "todo es igual, nada vale la pena, el saber ahoga"... ¡Ay! El hombre retorna eternamente. El hombre pequeño retorna eternamente. Hace tiempo vi desnudos al más grande de los hombres y al más pequeño. Demasiado parecidos el uno al otro. Demasiado humanos los dos, aun el más grande. Demasiado pequeño también el más grande. En esto estaba mi hastío del hombre. Y el eterno retorno hasta del más pequeño. En esto estaba mi hastío de toda existencia. ¡Ay! ¡asco! ¡asco! ¡asco!»[187]

Zaratustra dice estas cosas suspirando y temblando pero sus animales no le dejan proseguir. Le llaman el maestro del eterno retorno, pero son ellos, de nuevo, los que exponen su pensamiento. «Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros con ellas y que nosotros hemos existido ya una infinidad de veces y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruoso gran año: es preciso que, a semejanza de un reloj de arena, se invierta sin cesar, para de nuevo volver a correr y vaciarse; de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño; de modo que también nosotros, en cada gran año, somos idénticos a nosotros mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño»[188].

En esta nueva intervención, los animales ponen de relieve un aspecto importante del eterno retorno: la *repetición de lo mismo*. Si todo lo que puede acontecer es finito y el tiempo en el que acontece es infinito, entonces el pasado lleva, como un atlante, sobre sus espaldas el curso entero de las cosas. Nada de lo que en absoluto puede acontecer, puede no haber acontecido. Y, en consecuencia, lo que en este instante acontece es repetición y repetición infinita. Normalmente entendemos la repetición desde nuestra concepción lineal del tiempo. Uno puede repetir, puntualmente, todas las tardes el mismo itinerario, como cuentan que lo hacía Kant, hasta el punto que los apacibles burgueses de Königsberg, al verlo pasar, ponían el reloj a la hora. El hecho puede haberse repetido durante docenas de años. Si miramos hacia atrás, ya no damos con la cuenta. No obstante,

187. Ibid., p. 270s (SP, p. 301s).
188. Ibid., p. 272 (SP, p. 303).

hubo una tarde un primer paseo y luego, otra tarde, un segundo, su repetición, y así sucesivamente. La idea de una repetibilidad infinita anula, en cambio, las diferencias de nuestro tiempo intramundano. Ya no hay un antes y un después. No existe un primer hecho que no sea repetición, que esté, por así decirlo, a la base de todas las repeticiones como su original. A la carrera total de las cosas en el tiempo, Nietzsche la denomina el gran año del devenir. Pues bien, estos años no se pueden contar. El año que ahora transcurre no es una repetición de grado $n + 1$. La concepción es paradójica y hay motivos para preguntarse si con ella no se elimina en última instancia la misma idea de repetición[189].

La narración no ha terminado. Los animales continúan enseñándole a Zaratustra su propia doctrina. Más aún, se sitúan en su lugar y le recuerdan lo que se diría a sí mismo, si ahora hubiera de dejar este mundo. «Ahora muero y desaparezco, diría. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual estoy entrelazado, retornará y volverá a crearme de nuevo. Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno de todas las cosas. Vendré otra vez con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente, no a una vida nueva, o a una vida mejor, o a una vida semejante: vendré de nuevo eternamente a esta misma e idéntica vida, en lo grande y también en lo pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, para proclamar de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el ultrahombre a los hombres. Ya he dicho mi palabra y quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna, perezco como anunciador... Así acaba el ocaso de Zaratustra»[190].

El pensamiento de Nietzsche roza aquí los límites de lo pensable. La repetición lo es ahora de la cosa concreta, individual, aquí y ahora, lo que constituye una paradoja absoluta. En efecto, la cosa concreta, individual, en su aquí y su ahora, parece ser lo sencillamente irrepetible. Yo puedo repetir todos los días al llegar a mi puesto de trabajo, los mismos «buenos días». El significado de mis palabras es el mismo, pero los sonidos que las constituyen son distintos. En el plano de la individualidad, la existencia es siempre irrepetible. Todo lo que existe tiene el carácter de lo único, del paso irretornable en el río del tiempo. No se vive dos veces. El nacimiento y la muerte son los dos hitos, insuperables, de nuestro camino sobre la tierra. Esto es, por otra parte, lo que confiere valor a nuestra vida. Es lo que hace que el hombre que conoce su fugacidad viva tensamente su interioridad; somos aquí y ahora, en esta vida única, irrepetible, que es tan breve

189. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 120.
190. *Zarathustra*, III: *Der Genesende* (NW, vol. VI/1), p. 272s (SP, p. 303s).

comparada con la tremenda amplitud del tiempo. Nietzsche, en cambio, «piensa el tiempo como lo eterno, concibe lo perecedero como lo estable, entiende lo único como lo repetido... Todos los conceptos con los que opera al exponer la doctrina del eterno retorno se autoaniquilan. Una repetición en la que no haya un primer original que luego sea repetido es un concepto tan paradójico como la repetición de lo único con el carácter de su unicidad»[191].

Los animales anuncian al final el ocaso de Zaratustra. Su misma palabra le destruye. ¿Por qué? Porque Zaratustra es el pensador del devenir, el profeta del eterno retorno de todas las cosas. Su destino es decir su palabra y luego irse. Pero su palabra le destruye también en otro sentido. De hecho el capítulo termina sin que Zaratustra responda a sus propias objeciones. Se queda solo, en silencio, conversando con su alma, y sus más fieles animales, el águila y la serpiente, respetan su silencio y se retiran.

Nunca lo subrayaremos suficientemente. El pensamiento del eterno retorno es profundamente ambivalente. Muestra una doble cara, espantosa o risueña, según se le mire desde el pasado o desde el futuro. Si todo lo que ocurre ya ha ocurrido, entonces también el futuro está fijo, no hay nada nuevo bajo el sol. Todo está decidido y, por consiguiente, nada vale la pena. Este punto de vista adquiere mayor fuerza si, como hace a veces el propio Nietzsche, se sitúa su teoría en el plano de la *physis*. La cantidad de fuerza que obra en el universo es finita, pero el tiempo en que esta fuerza se desarrolla es infinito. Por consiguiente, todos los posibles desarrollos de esta fuerza son sólo repeticiones. «Si todas las posibilidades en el orden de las relaciones de fuerzas no estuvieran ya agotadas, no habría transcurrido una infinitud de tiempo. Pero como esto ha de ser así necesariamente, ya no hay nuevas posibilidades y todo ha sido infinito número de veces»[192]. Lo que ha de ser es inevitablemente lo mismo que ya ha sido. Vista desde el pasado, la teoría del eterno retorno es fatalista. El círculo de las cosas es el círculo de la necesidad, como una noria que sacara siempre la misma agua.

Sin embargo, Nietzsche piensa también su teoría desde el futuro abierto por mi decisión actual. El eterno retorno ya no se concibe entonces como una *teoría cosmológica*, sino como una *doctrina ética*. El pensamiento del eterno retorno se convierte en un imperativo, una regla práctica de la voluntad, capaz de dar un nuevo centro de gravedad a la existencia: lo que quieres, quiérelo de tal manera que quieras también su eterno retorno. «Si en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿estoy seguro de que quiero

191. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 122.
192. *Aus dem Nachlass: Aufzeichnungen aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft 1880-1882*, III: *Die ewige Wiederkunft* (MA, vol. XI), p. 174 (OG, vol. VI, p. 14).

hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido.» Tal como me decida ahora me decidiré eternamente. Cada instante es decisivo para la eternidad. Lo que importa es decir sí a un solo instante, desear que vuelva siempre y, de este modo, decir sí a toda la existencia ligada con él. «Mi doctrina reza así: La tarea es vivir de tal modo que haya que desear volver a vivir, lo que en cualquier caso sucederá. ¡Le va en ello a uno la eternidad! No hay que decir: si todo es necesario, ¿qué puedo yo sobre mis actos? El pensamiento del eterno retorno y la fe en él son una fuerza que gravita sobre ti, al lado, de las demás fuerzas y más que éstas. Cuando llegues a encarnar la idea de las ideas, ésta te transformará. La pregunta, en todo lo que quieres hacer: ¿es esto de tal manera que yo lo quisiera hacer infinitas veces?, esta pregunta es la más grande fuerza»[193].

En una palabra, Nietzsche considera el eterno retorno bajo una doble luz: como *necesidad* y como *libertad*, como una doctrina cosmológica que enseña la vuelta inevitable de todo y como una llamada ética a la decisión actual. Pensados con rigor, ambos aspectos, el cosmológico y el ético, se autoaniquilan. ¿Qué sentido tiene decidirme ahora, si ya todo está decidido? ¿Qué sentido tiene desear querer lo que por su misma necesidad excluye y hace superfluo todo querer y todo deseo? Nietzsche parece querer pensar lo impensable. El tiempo se convierte a la vez en lo fijo y en lo abierto, lo ya decidido y lo todavía por decidir. Se otorga al pasado el carácter abierto del futuro y al futuro la estabilidad del pasado. El querer hacia adelante es también querer hacia atrás y lo decidido en el pasado es también decisión para el futuro[194].

La teoría del eterno retorno constituye así la subversión más extrema del concepto del tiempo. Ningún filósofo ha pensado jamás que quepa hablar del tiempo al margen del transcurrir de las cosas. No podemos determinar el tiempo sino por referencia a lo que ocurre en él. Nietzsche, en cambio, trastueca el tiempo en eternidad. Parece querer expresar con conceptos impensables una tremenda visión interna. ¡En medio mismo del tiempo, no más allá, está la eternidad! Pero como, a pesar de su rechazo del platonismo, se aferra a la idea básica del ser como lo permanente, como para él todo corre el riesgo de disiparse en la fugacidad, no puede pensar la *permanencia* más que como *eterna repetición* de lo mismo. Por eso Nietzsche desgaja el tiempo de lo que ocurre en él. Lo intratemporal es finito, pero el tiempo dentro del cual ocurren las cosas no lo es. Una serie finita de acontecimientos en un tiempo in-finito, sólo puede darse como repetición de lo mismo. La arena limitada que hay en el reloj de la existencia sólo

193. Ibid., p. 184 (OG, p. 19).
194. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 106.

puede correr constantemente, si se invierte el reloj una y otra vez[195]. La eternidad se transfiere de la trascendencia a la inmanencia en forma de *sinfinitud.* Nada se pierde, todo permanece, pero como repetición de lo mismo.

Con ello aparece con toda claridad el trasfondo ontológico de la concepción nietzscheana. Para Nietzsche, como para Platón, ser es permanecer. Pero al revés de Platón, la permanencia no se atribuye al ser, sino al devenir. Para ello es preciso que el devenir no sólo transcurra, sino que vuelva sobre sí mismo, es decir, retorne sin cesar. El eterno retorno es la única manera de afirmar que el ser es necesidad y, por tanto, que el verdadero ser es el ser necesario, pero, a la vez, que esta necesidad no reside en otra parte que en el devenir. Lo que Nietzsche se propone salta a la vista: se trata de dar carácter absoluto a la realidad sensible, mundana, finita. El simulacro del eterno retorno –ya que se trata de un «simulacro» y no de una «tesis» que en rigor pueda ser demostrada– es el intento de dar respuesta a esta pregunta: ¿cómo hay que pensar lo sensible, el devenir, para que en su afirmación no resulte implícitamente afirmado lo suprasensible, el ser?[196] El propio Nietzsche ha formulado este intento en dos frases que incluyen, en cierto sentido, todo su pensamiento: «Que todo retorna es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al ser: cima de la contemplación»[197]. Y también: «Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del ser es la más alta voluntad de poder»[198].

Heidegger tiene razón. El intento central de Nietzsche constituye una inversión de la metafísica y el eterno retorno es la puesta en obra de este intento.

Pero es también algo más. Como metafísica antimetafísica el eterno retorno es a la vez una doctrina antiteológica y anticristiana, una especie de sucedáneo ateo de la religión. Como observa Karl Löwith, el hecho de que la teoría del eterno retorno –una doctrina absurda para el pensamiento moderno, científico, histórico y existencial– constituya el núcleo mismo de la filosofía de Nietzsche, es a primera vista algo paradójico y escandaloso. La paradoja pierde, empero, parte de su escándalo, tan pronto como «se advierte que una doctrina del hombre se hunde en el vacío, si no se apoya como fundamento o en un *Dios* meta-físico o en la *Physis* del mundo, ya que el hombre no existe por sí mismo. Ahora bien, desde el momento en que para Nietzsche el Dios ultramundano ha muerto, le era ineludible establecer de nuevo, frente a la doctrina de la creación, la vieja teoría cosmológica

195. Cf. ibid., p. 120s.
196. Cf. F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II, p. 402.
197. *Wille z. Macht*, III, fr. 617 (MA, vol. XIX), p. 94 (OG, vol. IX, p. 379).
198. Ibid., p. 93 (OG, p. 379).

de la eternidad del mundo»[199]. Lo que de ahí se sigue no es ningún resultado seguro ni en el plano científico, ni en el filosófico, sino la necesidad de un nuevo planteamiento. En efecto, donde no hay lugar para un Dios trascendente, creador del mundo, sólo queda absolutizar este mismo mundo dando un carácter necesario a su devenir. Un mundo que ya no es creación de Dios, un mundo finito que no se apoya en ningún infinito, sólo puede concebirse como absoluto y necesario en el sentido del eterno retorno[200]. El mundo caótico y brutal del devenir, sin dejar de ser lo que es, adquiere un trasunto o trasluz de necesidad. Y el hombre encuentra de nuevo en él su lugar, un lugar fatal, en el que la libertad consiste en el fondo en la aceptación del destino.

Por si todo ello no bastara, contamos con el testimonio expreso de Nietzsche. «Quien no cree en un proceso circular de todo, debe creer en el Dios arbitrario, así se motiva mi reflexión, en contraposición de todas las teísticas precedentes»[201]. Nietzsche, pues, tiene conciencia del alcance antiteológico de su teoría. Se trata en ella exactamente de substituir a Dios por el mundo. El mundo como círculo de la necesidad, como anillo que gira eternamente sobre sí mismo, sin comienzo ni fin, arrastrando en su giro todo cuanto existe. Ahora bien, ¿no hay en ello, en el fondo, una especie de *retorno de dios*, un dios inmanente, cuya afirmación sirva de contrapeso a la negación del Dios trascendente? Nietzsche parece insinuarlo en un extraño pasaje en el que se refiere a la transformación del pensamiento más negador en el «ideal del hombre más corajudo, más vivo y más afirmador del mundo, del hombre que no sólo ha aprendido a comprender y soportar lo que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y es toda una eternidad, gritando sin cesar: *da capo*, no solamente a sí mismo sino a la obra y a todo el espectáculo, y no solamente al espectáculo sino en el fondo a aquel que tiene necesidad de este espectáculo y lo hace necesario porque también él una y otra vez ha tenido necesidad de sí mismo y se hace necesario. ¿Cómo?, concluye Nietzsche. ¿No sería esto *circulus vitiosus*

199. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935; 2.ª ed. ampliada, Stuttgart 1956; reed. Hamburgo 1978, p. 192. Según Löwith, en el momento más agudo de la crisis del mundo moderno –la toma de conciencia de la correlación entre «muerte de Dios» y «nihilismo»– Nietzsche propone como solución la vuelta a la concepción antigua del mundo y del tiempo, el círculo en lugar de la línea. Pero esta propuesta fracasa. No se puede ser a la vez antiguo y moderno, griego y cristiano. Ahora bien, si con la idea del eterno retorno Nietzsche quiso hacerse griego, por la voluntad de futuro manifestada en el deseo del ultrahombre es de hecho profundamente cristiano. Su doctrina se parte en dos: la voluntad de eternizar el moderno yo, arrojado a la existencia, no se compadece con la eterna circularidad del mundo natural. Por lo demás, en opinión de Löwith, «el auténtico problema de la filosofía de Nietzsche no es otro que el de siempre: ¿qué sentido tiene la existencia humana en el conjunto del ser? Para dar con un "nuevo mundo del alma" Nietzsche se lanzó sin miedo al "mar abierto", como un último discípulo del dios Dionisos, de la "más alta manera de ser", para acabar sabiéndose crucificado en la locura» (p. 10).

200. Cf. ibid., p. 193.

201. *Aus dem Nachlass: Aufzeichnungen aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft 1880-1882*, III: *Die ewige Wiederkunft* (MA, vol. XI), p. 178 (OG, vol. VI, p. 16).

Deus?»[202] ¿Quién es este misterioso personaje que anida en el círculo del devenir y lo hace necesario y así se hace necesario a sí mismo? Nietzsche, como de costumbre, no nos dice su nombre. Pero no es preciso decir que ese dios del eterno retorno, un dios danzarín y juguetón que gusta del espectáculo y conduce como empresario el formidable tiovivo de la existencia, no es otro que Dionisos.

¿Qué pensar de la teoría del eterno retorno? Ya hemos subrayado, en muchas ocasiones, sus enormes dificultades conceptuales. A ello hay que añadir ahora su absoluta gratuidad. Nietzsche no puede demostrar su teoría. De sus dos supuestos cosmológicos, la finitud de las fuerzas y la infinitud del tiempo, sólo se deduce la *posibilidad*, pero no la necesidad de un eterno retorno de lo mismo. Georg Simmel lo ha mostrado en el caso de tres ruedas del mismo tamaño que giran en torno al mismo eje con distinta velocidad angular, en la proporción de $1:2:1/\pi$, de suerte que «sus combinaciones no retornan nunca a su forma de origen»[203]. Pero aunque Nietzsche pudiera demostrar su teoría, en el fondo nada cambiaría. El eterno retorno nos sería indiferente, ya que el hombre no podría discernir en su conciencia, si existe una sola vez o infinitas veces, y así las dos alternativas desembocan en lo mismo. El eterno retorno es, pues, una teoría humanamente inverificable y, por ello, en definitiva, superflua. Lo único de que tenemos conciencia es de nuestra vida presente, una vida que transcurre en el tiempo y acaba en la muerte[204].

Un interrogante permanece abierto. Desde el punto de vista nietzscheano se trata seguramente del interrogante más decisivo. Nietzsche concibe el eterno retorno como aquel pensamiento que supera a la vez a Dios y al nihilismo.

Ahora bien, ¿puede hablarse en verdad de una superación del nihilismo? ¿No sería más exacto hablar de su eterna sanción y confirmación? El

202. *Jenseits von Gut und Böse*, II: *Das religiöse Wesen*, fr. 56 (NW, vol. VI/2), p. 73 (SP, p. 81). En *Así habló Zaratustra* el hombre más feo, enseñado por Zaratustra, le dice a la muerte: «¿*Esto* era la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!» (*Zarathustra*, IV: *Das Nachtwandler Lied*, NW, vol. VI/1, p. 392; SP, p. 422). Por otra parte, el 30 de mayo de 1884 Nietzsche escribía a P. Gast, aludiendo a la *Canción «Sí» y «Amén»* que cierra la tercera parte del Zaratustra: «¿Está usted contento del final de mi "sinfonía"? Hace referencia al comienzo de la primera parte: *circulus*, por tanto, y esperémoslo –no *circulus vitiosus*.» ¿En qué sentido denomina ahora Nietzsche al anillo de los anillos *circulus vitiosus*? Lo que es vicioso en el eterno retorno –o, más exactamente, lo que deviene vicioso para los que no van más allá de esta condición– es la repetición de lo mismo. Pero para el hombre corajudo y afirmador esta apariencia viciosa del círculo se transforma en su virtud suprema: es precisamente porque se repite eternamente por lo que el círculo se basta a sí mismo, es decir, se hace necesario (cf. G. Morel, *Nietzsche*, III, p. 267).

203. G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Munich [8]1923, p. 183 en nota. Con todo, como observa G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona 1987, p. 106s, las mayores dificultades de la doctrina del eterno retorno no se hallan tanto del lado de la validez o no validez de su demostración científica, cuanto del lado de la pensabilidad de una tal demostración desde el punto de vista de las otras tesis de Nietzsche. En efecto, si según el último Nietzsche no existen «hechos», sino sólo «interpretaciones», entonces tampoco es ni puede ser un «hecho» la estructura circular del devenir cósmico.

204. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 550s.

nihilismo, en efecto, es la ausencia de sentido. El pensamiento del eterno retorno confiere a la vida y al devenir una apariencia de necesidad, pero no por ello le da finalidad y sentido. Continúa faltando el fin, la respuesta al porqué. Si nuestro destino se parece al de Sísifo, este destino no cobra sentido por el hecho de que se desemboce como necesario, más aún, por el hecho de que tenga que repetirse sin cesar. Al contrario, la repetición, lejos de suprimir la ausencia de sentido, la confirma. Un mundo en el que todo retorna es como el infierno de Dante, en cuya puerta está escrito: ¡Dejad toda esperanza, los que entráis! En el fondo, pues, la idea del eterno retorno, representa la culminación del nihilismo. El propio Nietzsche lo reconoce así en alguna ocasión: «Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es, sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: el eterno retorno. Ésta es la forma extrema del nihilismo: ¡La nada (el absurdo) eterna!»[205]

6. EL ULTRAHOMBRE

Estrechamente enlazado con el tema del eterno retorno aparece en Nietzsche el del ultrahombre. Ahora estamos en condiciones de comprender lo que Nietzsche entiende por tal. El ultrahombre es un nuevo tipo de hombre que se hace cargo efectivamente del nihilismo y de su superación. Hoy la visión del hombre cansa. ¿En qué consiste el nihilismo sino en esto? Nos hemos cansado del hombre. Por ello Nietzsche sueña en «la visión de un hombre que justifique al hombre, en la visión de un hombre gracias al cual pueda conservarse la fe en el hombre». Ésta es la gran esperanza que le aguanta en los momentos de desaliento. «Este hombre del futuro que nos liberará tanto del ideal que hasta ahora ha existido como de aquello que tuvo que nacer y salir de él, de la gran repugnancia, de la voluntad de la nada, del nihilismo, este toque de campana del mediodía y de la gran decisión que libera de nuevo a la voluntad, que devuelve a la tierra su objetivo y al hombre su esperanza, este anticristo y antinihilista, este que vence a Dios y también a la nada, este hombre ha de venir alguna vez»[206].

205. *Wille z. Macht*, I, fr. 55 (MA, vol. XVIII), p. 45 (OG, vol. VI, p. 58).

206. *Zur Genealogie der Moral*, II, 25 (NW, vol. VI/2), p. 352 (SP, p. 110). Traducimos con G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, p. 88, el término alemán *Übermensch* por «ultrahombre» y no, como suele hacerse, por «superhombre», para mantener la distancia entre la humanidad ideal, soñada por Nietzsche, y el hombre actual. El «ultrahombre» no alude a una extrema potenciación de la humanidad, sino a su radical transformación. Es el hombre «más allá» de lo que hasta ahora ha sido el hombre y no un simple *superman*.

Lo que hasta ahora fue imposible al hombre, no lo será, pues, al ultrahombre: sobreponerse a la vez a Dios y a su «muerte». Por ello el tema del ultrahombre es uno de los pensamientos más caros a Nietzsche. A él dedica los primeros capítulos de *Así habló Zaratustra*. Tras haber bajado como Cristo de la montaña, Zaratustra se presenta ante los hombres para anunciarles la venida del ultrahombre. Lo hace con palabras ardientes que, a la vez que fustigan al hombre en su miseria, le empujan a superarse. «Yo os anuncio al ultrahombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?»[207] Zaratustra se refiere al anhelo de trascendencia que el hombre lleva consigo. Pero ahora este anhelo no se orienta en sentido religioso, sino en un sentido radicalmente profano. El hombre, ese ser que se trasciende a sí mismo, se ha trascendido hasta hoy en dirección hacia Dios. Ha llegado la hora de que se trascienda en dirección a sí mismo y a este mundo terreno[208]. Por ello Zaratustra prosigue: «Hasta hoy todos los seres han creado algo por encima de sí mismos y vosotros, ¿queréis ser sólo el reflujo de esta gran marea y preferís retroceder al animal antes que superar al hombre?... Habéis hecho el camino que va del gusano al hombre y en vosotros queda aún mucho de gusano. Antes fuisteis monos y aún ahora tiene el hombre más de mono que cualquier mono... Mirad, yo os anuncio al ultrahombre. El ultrahombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡Sea el ultrahombre el sentido de la tierra!»[209]

Donde antes se hallaba Dios, ahora se halla la tierra. Zaratustra lo recuerda con estas palabras: «En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero ahora Dios ha muerto y con él han muerto también aquellos delincuentes. Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar en más las entrañas de lo inescrutable que el sentido de la tierra»[210]. Ahí reside la verdadera grandeza del hombre, en que sea capaz de sacrificarse para que un día la tierra sea del ultrahombre. Por ello Zaratustra continúa: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre: una cuerda tendida sobre el abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso permanecer en el caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es un tránsito y no un ocaso. Yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, porque ellos son los que pasan más allá. Yo amo a los grandes despreciadores, porque ellos son los grandes venerado-

207. *Zarathustra*, *Vorrede* 3 (NW, vol. VI/1), p. 8 (SP, p. 34).

208. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 81.

209. *Zarathustra*, *Vorrede* 3, p. 8 (SP, p. 34).

210. Ibid., p. 9 (SP, p. 34s).

res: flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a los que no buscan tras de las estrellas una razón para hundirse en su ocaso y ofrecerse en holocausto, sino que se sacrifican a la tierra para que ésta un día sea del ultrahombre... Amo a todos aquellos que son como pesadas gotas que caen una a una de la obscura nube suspendida sobre los hombres: ellas anuncian que el rayo viene y perecen como anunciadores. Mirad: yo soy un anunciador del rayo, una pesada gota que cae de la nube; pero este rayo se llama ultrahombre»[211].

El ultrahombre no es tanto un individuo o un grupo humano determinado, cuanto un nuevo estado de la humanidad. En cualquier caso, el ultrahombre no ha existido todavía sobre la tierra. Nietzsche lo anuncia, a guisa de profeta, como una promesa de futuro. Por ello no lo describe directamente, sino por alusiones. El punto de mira decisivo es siempre la superación de Dios y de su «muerte». El ultrahombre no pondrá su sentido en una lejana estrella, como hacen los trasmundanos, sino que será fiel a la tierra, será capaz de decir sí a la vida, no despreciará al cuerpo, sino que cultivará la inocencia de los sentidos, será lo suficientemente grande para no avergonzarse de ello, no amará al prójimo, sino al amigo, será, en definitiva, un hombre libre, capaz de darse a sí mismo el bien y el mal y de imponer sobre sí mismo como ley su propia voluntad.

En el fondo, hay que entender el ultrahombre desde la transvaloración de todos los valores hacia la que apunta, en último término, el pensamiento de Nietzsche. Es esclarecedor a este respecto el capítulo de *Así habló Zaratustra*, intitulado «De las tres transformaciones». «Os indicaré las tres transformaciones del espíritu: cómo el espíritu se convierte en camello, el camello en león y el león finalmente en niño»[212]. El camello significa el hombre que se inclina, reverente, ante la sublimidad de Dios y de la ley moral. Hay en él, sin duda, un rasgo de grandeza. Su espíritu no quiere facilidades, sino grandes y pesadas tareas, donde demostrar su fuerza. «¿Qué es lo más pesado, héroes?, así pregunta el espíritu paciente, para que yo cargue con ello y mi fuerza se regocije»[213]. Pero esta grandeza no es autónoma, sino que está subordinada al «tú debes». Por ello, en su camino hacia el desierto, el camello se transforma en león. El león representa al hombre que se libera de Dios y de la ley moral. «Crearse libertad y oponer un santo no incluso al deber, para ello, hermanos míos, es preciso el león»[214]. El león, en efecto, substituye el «tú debes» por el «yo quiero». Su voluntad es ahora su ley. Pero la libertad del león es una libertad meramen-

211. Ibid., *Vorrede* 4, p. 11s (SP, p. 36ss).
212. Ibid., I, *Von den drei Verwandlungen* (NW, vol. VI/1), p. 25 (SP, p. 49).
213. Ibid.
214. Ibid., p. 26 (SP, p. 51).

te negativa. Es una libertad ciega a los valores. Hay quienes pierden su último valor al liberarse de una servidumbre. En una palabra, es una «libertad de» pero no una «libertad para». «¿Libre, de qué? ¡Qué importa esto a Zaratustra! Pero tu mirada limpia debe anunciarme: ¿Libre, para qué?»[215] Por eso, el león debe transformarse en niño. El niño es la imagen del hombre que dice sí, que dicta nuevos valores. «El niño es inocencia y olvido, es un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, se precisa un santo decir sí para el juego del crear»[216].

Como puede verse, al hilo de su visión del ultrahombre, Nietzsche lleva a cabo una inversión de lo que él denomina el idealismo moral, pero una inversión del idealismo que mantiene todavía una cierta dosis de idealidad. No hay que perder nunca de vista el verdadero objetivo de Nietzsche. De lo que se trata en el pensamiento del ultrahombre no es sólo de superar a Dios, sino también las consecuencias negativas de su «muerte». No es cuestión de dejar al hombre sin valores, sino de empujarle a la creación de nuevos valores. Por eso Zaratustra exhorta a los hombres nobles a no arrojar de su alma al héroe. El ultrahombre es como una bella estatua oculta en la piedra humana: para darle finalmente forma se precisan muchos golpes de cincel. Nietzsche exige en el fondo del hombre un comportamiento heroico.

El postrer Nietzsche enturbiará con rasgos biológicos la relativa pureza de su primera visión del ultrahombre. Éste se entiende cada vez más desde la voluntad de poder. El ultrahombre se concreta así poco a poco en el «gran hombre», el «señor de la tierra», el «bárbaro» que viene de lo alto, el «águila que ataca en línea recta» y conquista su derecho, el «animal de presa» que crece allí donde la lucha por el poder ha sido más larga, la «bestia rubia», en una palabra, el «hombre fuerte», poderoso en los instintos de una fuerte salud, que digiere sus acciones como sus alimentos. Como medio para preparar el advenimiento del ultrahombre Nietzsche sueña en una alianza entre el filósofo y la clase dominante que conduzca a la «gran política». Su principio será la absoluta falta de principios o más exactamente ser como la naturaleza. Poder sacrificar innumerables seres para conseguir algo con la humanidad. Con tal de lograr al ultrahombre los hombres no cuentan o cuentan como las flores que caen a millares para que se produzca un solo fruto. «Las masas me parece que merecen una mirada sólo bajo estos tres aspectos: como copias borrosas de los grandes hombres, sacadas en mal papel y con planchas gastadas, como oposición contra los

215. Ibid., *Vom Wege des Schaffenden* (NW, vol. VI/1), p. 77 (SP, p. 102).
216. Ibid., *Von den drei Verwandlungen*, p. 27 (SP, p. 31).

grandes y, finalmente, como instrumentos de los grandes; por lo demás, ¡que se las lleve el diablo y la estadística!»[217]

En aras de la gran política habrá pues que construir mucho y destruir mucho, ya que lo que se trata de producir es «una raza de señores, cuya tarea no se agote en el gobierno, sino que tenga su propia esfera de vida, un excedente de fuerza para la belleza, el coraje, la cultura y para toda suerte de refinamientos incluso en lo que hay de más espiritual; una raza afirmativa que pueda concederse todo gran lujo, lo bastante poderosa para no necesitar ni la tiranía del imperativo de la virtud, ni el ahorro, ni la pedantería, más allá del bien y del mal: formando como un invernadero de plantas raras y singulares»[218]. Estos hombres no se dejarán formar por nadie, sino que se formarán a sí mismos. No se guiarán por valores, sino que determinarán ellos mismos el valor. Se situarán conscientemente fuera de la moral y se perdonarán cualquier crimen, pero ninguna flaqueza. Serán a la vez, como Napoleón, monstruos y ultrahombres. La fórmula para definirlos no puede ser más equívoca: un «César romano con alma de Cristo»[219].

Nietzsche, pues, ha cambiado en su caracterización del ultrahombre. Su desprecio por el gregarismo moderno le llevó a la formulación de un ideal de hombre aristocrático, perfecto, logrado, poderoso y triunfador, tanto más inquietante cuanto que se reviste de rasgos naturalistas y, por ello, inhumanos. Nietzsche hubiera sido un adversario de la barbarie nazi, pero es un hecho que los nuevos bárbaros hicieron de su pensamiento un remedo sangriento. Lo que Nietzsche mantiene hasta el fin en su visión del ultrahombre es la exigencia consigo mismo, la valentía ante el riesgo y la renuncia a la pequeña felicidad. Nietzsche es implacable con el hombre. Le exige los máximos sacrificios, para no arrojar de su alma al héroe trágico.

Ahora bien, ahí reside para Nietzsche la gran dificultad. En el camino hacia el ultrahombre el verdadero escollo lo constituye, el «último hombre». El último hombre es el hombre que ha superado a Dios pero no a la nada. El hombre que ha perdido todo ideal, que ya no se propone metas ni da a luz a ninguna estrella. El hombre que no se trasciende a sí mismo, que no se atreve a nada, ni quiere nada. Un hombre pequeño que se encuentra ahí sin valores, sin anhelo, sin esperanza, sin capacidad de creación, que no tiene otra preocupación que asegurarse la pequeña dicha de cada día.

217. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* 9 (NW, vol. III/1), p. 316 (OG, vol. II, p. 156).
218. *Wille z. Macht*, IV, fr. 898 (MA, vol. XIX), p. 285 (OG, vol. X, p. 119). Cf. ibid., fr. 958, p. 317: «La vegetación de selva virgen que se llama "hombre" aparece siempre allí donde la lucha por el poder ha sido más largamente continuada. Los *grandes* hombres. Los *romanos* fueron animales de selva virgen» (OG, p. 317).
219. Ibid., fr. 983, p. 329 (OG, p. 157).

A Nietzsche no se le ocultaba esta posibilidad. Por eso Zaratustra, después de haber anunciado sin demasiado éxito al ultrahombre, se dirige de nuevo a los hombres y les habla del último hombre. «Mirad, yo os muestro al último hombre. "¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?", pregunta el último hombre y parpadea. Entonces la tierra se habrá hecho más pequeña y sobre ella dará brincos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su raza es tan inextinguible como la del pulgón. El último hombre es el que vive más tiempo. "Hemos inventado la felicidad", dicen los últimos hombres y parpadean. Han abandonado las regiones donde la vida era dura, porque necesitan calor. Todavía aman al vecino y se restriegan con él, porque necesitan calor. Enfermar y desconfiar es para ellos pecaminoso. Avanzan con prudencia. ¡Ha de estar loco quien tropieza con las piedras o con los hombres! Un poco de veneno de vez en cuando para procurarse sueños agradables. Y mucho veneno al fin para morir agradablemente. Todavía se trabaja, porque el trabajo es un entretenimiento. Pero se vigila para que el entretenimiento no perjudique. Ya no llega uno a hacerse ni pobre ni rico: son dos cosas muy penosas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere obedecer? Ambas cosas son demasiado penosas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien piensa de otro modo va de buena gana al manicomio. "En otro tiempo todo el mundo desvariaba", afirman los más sutiles y parpadean. La gente es lista y sabe todo lo que ha acontecido: así no acaba nunca de burlarse. Aún riñen, pero en seguida se reconcilian para no estropearse el estómago. Hay un pequeño placer para el día y un pequeño placer para la noche; pero se respeta la salud. "Hemos inventado la felicidad", exclaman los últimos hombres y parpadean»[220].

El ultrahombre y el último hombre son los dos extremos más opuestos entre sí, porque son las dos caras de la misma moneda: la «muerte de Dios». Nietzsche anunció la venida del ultrahombre, pero lo que en verdad ha venido es el último hombre. El último hombre somos nosotros. Se ha cumplido la visión que acongojaba el ánimo de Nietzsche: «¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre ya no arrojará la flecha de su anhelo más allá del hombre y en que la cuerda de su arco ya no sabrá vibrar... ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre ya no dará a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el momento del más despreciable de los hombres, el que ya no sabe despreciarse a sí mismo»[221]. Cabría incluso decir que la realidad de nuestro mundo supercivilizado ha desbordado con creces las previsiones de Nietzsche. De los dos movimientos que él vincula con la «muerte de Dios», el que

220. *Zarathustra*, *Vorrede* 5 (NW, vol. VI/1), p. 13s (SP, p. 39s).
221. Ibid., p. 13 (SP, p. 38s).

engendra al último hombre y el que engendra al ultrahombre, el primero ha resultado ser el más fuerte. La gente no cree en Dios, pero tampoco en el ultrahombre. «¡Danos este último hombre! –gritan entre crueles risotadas los oyentes de Zaratustra–. ¡Haz de nosotros estos últimos hombres! ¡El ultrahombre te lo regalamos!»[222]

7. LA VOLUNTAD DE PODER

En los esbozos que debían servir de base a una obra que Nietzsche dejó inacabada y que sus primeros editores, su hermana Elisabeth y su discípulo Peter Gast, presentaron como su obra fundamental, aparece todavía un nuevo tema que es el que se escogió como título: *la voluntad de poder*. «¿Qué es la vida? Se precisa aquí de un concepto nuevo y más exacto de vida. Mi fórmula dice así: la vida es voluntad de poder»[223]. El término «voluntad» no se refiere aquí a lo que normalmente se entiende por tal: una actividad o facultad del espíritu, cuyo carácter básico se halla en la tendencia. Voluntad significa más bien la esencia oculta de todo lo real, el carácter global de la existencia. La existencia en su esencia o modo de ser más propio es para Nietzsche voluntad, es decir, autoposición, autoafirmación, no tanto voluntad de poder, cuanto *voluntad como poder*, como poder de poder, poder de llegar a ser cada vez más poderosa.

¿Cómo llega Nietzsche a esta idea? Nietzsche parte de la consideración de ciertos fenómenos que se dan en el amplio mundo de la vida. «Donde quiera que he encontrado algo viviente, enseña ya Zaratustra, he encontrado la voluntad de poder. Incluso en la voluntad de quien sirve, he encontrado la voluntad de ser amo»[224]. En las funciones de nutrición y de reproducción, en los movimientos de la vida instintiva, en ciertas actividades de la vida social humana, como la política, la guerra, etc., se manifiesta, piensa Nietzsche, la tendencia de la vida a crecer, a desarrollarse, a hacerse más fuerte, a someterse otras vidas, en una palabra, a acumular poder. De ahí a extender este rasgo a la totalidad de la existencia, incluso a los procesos físico-químicos propios de la naturaleza inorgánica, no hay más que un paso. Schopenhauer le ayudará a darlo. El pensador de Danzig, en efecto, había visto ya en la voluntad la realidad auténtica –algo así como la «cosa en sí» de Kant–, que se escondía tras las apariencias del mundo.

222. Ibid., p. 14 (SP, p. 40).
223. *Wille z. Macht*, II, fr. 254 (MA, vol. XVIII), p. 189 (OG, vol. IX, p. 178). Cf. ibid., III, fr. 617 (MA, vol. XIX), p. 94: «Lo que toda vida muestra (es decir, la voluntad de superación), hay que considerarlo como una fórmula reducida para la tendencia global: de ahí la nueva fijación del concepto de "vida" como voluntad de poder» (OG, vol. IX, p. 380).
224. *Zarathustra*, II: *Von der Selbst-Überwindung* (NW, vol. VI/1), p. 143 (SP, p. 171).

Schopenhauer caracterizó esta voluntad ciega e irracional como voluntad de vivir. Nietzsche la convertirá en voluntad de poder. «Seguramente no dio en el blanco de la verdad, es de nuevo Zaratustra el que habla, quien disparó hacia ella la frase de "voluntad de existir". Esta voluntad no existe. Porque lo que no es, no puede querer; pero, lo que existe ¿cómo podría seguir queriendo la existencia? Únicamente donde hay vida hay voluntad. Pero no voluntad de vivir, sino –así te lo enseño yo–, ¡voluntad de poder!»[225]

Ahora bien, ¿de qué se trata en el fondo en esta fórmula? ¿Qué pretende Nietzsche al hacer de la voluntad de poder el meollo de la realidad? Lo que Nietzsche busca es consolidar definitivamente su propia concepción del mundo. En efecto, en la teoría del eterno retorno quedaba todavía un cabo suelto. Según ella, el mundo era un conjunto finito de fuerzas que actúan en un tiempo infinito. Pero Hegel había ya observado que el concepto de fuerza es un concepto relativo. Una fuerza es sólo fuerza frente a otra fuerza[226]. Surge, pues, la pregunta: ¿Qué relación hay entre las distintas fuerzas del universo? Para la moderna ciencia de la naturaleza las fuerzas se definen por relaciones de cantidad. La tarea de la ciencia consiste en medir las fuerzas, para establecer así un cuadro aproximado de sus diferencias. A Nietzsche, en el fondo, la ciencia le importa un bledo. Por ello, por un lado, hace suyo con calor su programa en la medida en que le parece favorecer su postura antimetafísica e inmoralista. «Nuestro conocimiento se ha hecho científico en la medida en que puede utilizar el número y la medida. Habría que intentar ver si no podría edificarse un orden científico de valores según una escala numeral y cuantitativa de fuerza. Todos los demás valores son prejuicios, ingenuidades, malentendidos. En cualquier sentido son reducibles a esta escala numeral y cuantitativa»[227]. Reducirlo todo, incluso los valores, a una escala numeral y cuantitativa, sería el golpe de gracia contra la metafísica y la moral. Pero, por otro lado, Nietzsche se da cuenta de que una determinación meramente cuantitativa de las fuerzas tiende a anular sus diferencias en vez de conservarlas, mientras que él precisa de esas diferencias para hacer jugar a las fuerzas unas contra otras en su lucha por el poder. Por eso añade: «La concepción mecanicista no quiere admitir más que cantidades, pero la fuerza reside en la cualidad; el mecanicismo sólo puede describir los fenómenos, no aclararlos»[228]. «¿No sería posible que todas las cantidades fueran síntomas de

225. Ibid., p. 144s (SP, p. 172).
226. Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, II, p. 217s.
227. *Wille z. Macht*, III, fr. 710 (MA, vol. XIX), p. 156 (OG, vol. IX, p. 435).
228. Ibid.

cualidad? Querer reducir todas las cualidades a cantidades es una locura»[229].

Nietzsche parece criticar el concepto de cualidad en nombre de la cantidad y el de cantidad en nombre de la cualidad. En apariencia, estamos ante dos puntos de vista contradictorios, a no ser que, en el fondo, la cualidad no sea otra cosa que lo que hay de *irreductible* en la diferencia de cantidad. Tal es, al parecer, el punto de vista de Nietzsche. «No podemos evitar apreciar las simples diferencias de cantidad como algo absolutamente diferente de la cantidad, es decir, como cualidades que ya no son reducibles unas a otras»[230]. Nietzsche reprocha, pues, a la ciencia mecanicista la tendencia a un igualamiento de cantidades, a la reducción de las diferencias de cantidad. En este punto, la ciencia sirve sin saberlo al ideal ascético. Es por tanto también, como la metafísica y la moral, síntoma de decadencia. Pensar en dos fuerzas iguales es un sueño estadístico que la realidad desmiente. Las fuerzas son distintas, pero no porque pertenezcan a diferentes niveles de realidad, sino por razón de sus mismas diferencias de cantidad. Tales diferencias son irreductibles a la igualdad. La cualidad, pues, se diferencia de la cantidad, pero sólo porque es lo que hay de inigualable en la cantidad, de no anulable en la diferencia de cantidad. En definitiva, la cualidad es la diferencia irreductible de cantidad que corresponde a cada fuerza.

Parecería que Nietzsche se distancia del punto de vista igualitario del mecanicismo para acercarse al del dinamismo, con su concepto de fuerza como energía, como *vis activa*, cuyas sucesivas transformaciones dan lugar a todos los fenómenos cósmicos. La energía, en efecto, se define como la capacidad de producir un trabajo y se manifiesta en las más diversas formas, como energía mecánica, eléctrica, térmica, etc. Puede que el dinamismo responda mejor que el mecanicismo al intento de Nietzsche, pero tampoco aquí es posible el ajuste. Si el mecanicismo tendía al igualamiento de fuerzas, el dinamismo aspira a su equilibrio. Más aún, fundándose en la ley de la entropía, según la cual la energía se degrada hacia estados cada vez más probables, la termodinámica predice un equilibro fatal y definitivo del universo. Lo que Nietzsche busca, en cambio, no es el equilibrio de las fuerzas, sino su constante *contraposición*. Tanto más que la teoría del eterno retorno, con su supuesto de un tiempo infinito, descarta la noción de un equilibrio final del universo. «El hecho de que un estado de equilibrio nunca haya sido alcanzado, prueba que es imposible.» De poder darse, se habría ya dado: para ello ha tenido tiempo de sobras. Como puede

229. Ibid., II, fr. 564, p. 61 (OG, p. 349).
230. Ibid.

verse, no tiene demasiado sentido devanarse los sesos para buscar posibles relaciones entre los planteamientos de Nietzsche y la ciencia contemporánea. Si Nietzsche toma de prestado puntos de vista de la ciencia, es para aplicarles inmediatamente la horma de su propio zapato.

Con todo, ese rodeo a través de la ciencia no ha sido inútil. Gracias a él podemos entender un texto como el siguiente: «Este concepto victorioso de fuerza, mediante el cual nuestros físicos han creado a Dios y al universo requiere un complemento: hay que atribuirle un poder interno que yo llamaré la voluntad de poder»[231]. La voluntad de poder se suma, pues, al viejo concepto físico de fuerza como *principio interno* de determinación. Recordemos, en efecto, que la fuerza dice siempre relación a otra fuerza. Recordemos que la diferencia de cualidad entre las distintas fuerzas se expresa por sus diferencias irreductibles de cantidad y que lejos de buscar el igualamiento y el equilibrio entre las fuerzas Nietzsche aspira a su contraposición. Pues bien, la voluntad de poder es el principio inscrito internamente en la misma fuerza, del que dependen: 1) la diferencia de cantidad entre las fuerzas y, por consiguiente, la cualidad de cada fuerza; 2) la tensión de las fuerzas entre sí y, en consecuencia, la constante ruptura del equilibrio, el movimiento incesante del universo nietzscheano. En el encuentro de unas fuerzas con otras, cada una recibe su *quantum* de poder. Un *quantum* de poder se define por la acción que ejerce y por la que resiste. Es esencialmente voluntad de hacer violencia y de defenderse contra toda violencia. El mundo, tal como lo concibe Nietzsche, consiste, pues, en combinaciones de fuerzas que luchan por el poder: unas dominan y otras son dominadas, pero todas quieren el poder, quieren llegar hasta donde pueden. Si los físicos, mediante el cálculo, llegan a establecer fórmulas y leyes, peor para los físicos. En el universo nietzscheano no hay leyes: cada fuerza, cada *quantum* de poder, llega en cada momento hasta las últimas

231. *Wille z. Macht*, III, fr. 619 (MA, vol. XIX), p. 97 (OG, vol. IX, p. 382). Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 64ss. El mismo autor comenta así el pasaje citado en el texto: «El concepto de fuerza es *victorioso* por naturaleza, porque la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto es la de dominación; de dos fuerzas en relación, una es dominante, la otra dominada... Sin embargo, este concepto victorioso de fuerza requiere un *complemento*, y este complemento es algo *interno*, un querer interno. Sin esta adición no sería victorioso. Las relaciones de fuerzas permanecen indeterminadas hasta que no se le añade a la propia fuerza un elemento capaz de determinarlas desde un doble punto de vista. Las fuerzas en relación remiten a una doble génesis simultánea: génesis recíproca de su diferencia de cantidad, génesis absoluta de su cualidad respectiva. La voluntad de poder se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción. En su naturaleza no hay nada de antropomórfico. Para ser más precisos: la voluntad de poder se suma a la fuerza como el principio interno de la determinación de su cualidad en una relación ($x + dx$) y como el principio interno de la determinación cuantitativa de esta misma relación ($\frac{dx}{dy}$). La voluntad de poder debe ser llamada a la vez elemento genealógico de la fuerza *y* de las fuerzas. Así, pues, cuando una fuerza se apodera de otras, las domina o las rige, es siempre por la voluntad de poder. Y más aún, la voluntad de poder (dy) es quien hace que una fuerza obedezca en una relación; obedece por la voluntad de poder» (p. 75).

consecuencias. Mejor dicho, sí hay una ley: la voluntad de poder como principio de la síntesis de las fuerzas.

Como sucedía con el eterno retorno, la voluntad de poder no es una tesis que pueda demostrarse o refutarse entre otras. Es un simulacro, un modo voluntario de ver el mundo que Nietzsche contrapone a los puntos de vista de la ciencia o de la metafísica. Nietzsche no demuestra en ninguna parte que la voluntad de poder sea la esencia de todo lo que existe. Lo da por supuesto. Y desde este supuesto interpreta todos los fenómenos, incluso aquellos que puedan parecer más contrarios. Comprobaremos este aserto al tratar de su crítica del ideal moral. Hay que reconocer, con todo, que el tema de la voluntad de poder, con su típica nota heraclitana e inmoralista, encaja a la perfección con el resto del pensamiento nietzscheano. Es como el acorde final, en el que resuenan todos los otros temas, como puede verse en el grandioso aforismo 1067, con el que los primeros editores de Nietzsche pusieron fin a su obra. «Y ¿sabéis qué es para mí "el mundo"? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una inmensidad de fuerza, sin comienzo y sin fin, una magnitud fija y broncínea de fuerza que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se transforma, de magnitud invariable en su totalidad, una economía sin gastos ni pérdidas, pero también sin aumento, sin ganancias, circundado por la "nada" como por su límite; no es una cosa que se desvanezca ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que como fuerza determinada ocupa un determinado espacio, y no un espacio que esté "vacío" en algún lugar, sino que más bien, como fuerza, está en todas partes, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es a la vez uno y múltiple; que se acumula aquí y a la vez se encoge allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se transforma eternamente, que retorna eternamente, con infinitos años de retorno; un mundo con un flujo y reflujo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más compleja; un mundo que de lo más tranquilo, frío y rígido pasa a lo más ardiente, salvaje y contradictorio, y que luego de la abundancia retorna a la sencillez, que del juego de las contradicciones retorna al placer de la armonía, que se afirma a sí mismo aun en esta uniformidad de sus cauces y de sus años y se bendice a sí mismo como algo que debe retornar eternamente, como un devenir que no conoce ni la saciedad ni el disgusto ni el cansancio: este *mundo mío dionisíaco*, que se crea a sí mismo eternamente y eternamente se destruye, este mundo misterioso de las voluptuosidades dobles; este mi "más allá del bien y del mal", sin finalidad, a no ser que la haya en la felicidad del círculo, sin voluntad a no ser que un anillo tenga buena voluntad para sí mismo. ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Una luz también para vosotros, los más

ocultos, los más fuertes, los más impávidos, los de media noche? *Este* mundo es la *voluntad de poder* y nada más, y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder, y nada más»[232].

8. La transvaloración de todos los valores

La problemática metafísica aparece en Nietzsche como problemática del valor. Todos los problemas de la filosofía son para él problemas de valores. En su opinión, siempre que la filosofía del pasado ha reflexionado sobre el ser, lo ha hecho ocultamente guiada por el punto de vista del valor. Nietzsche reduce los problemas ontológicos a problemas axiológicos. La ontología adopta en él la forma de una ontología del valor. Por ello, tras haber presentado la «muerte de Dios» y el nihilismo que de ella resulta como la «desvaloración de todos los valores», Nietzsche presenta su propio pensamiento como una «transvaloración de todos los valores» *(Umwertung aller Werte)*, como una inversión, una nueva posición de valor, cuyo criterio es la vida concebida como voluntad de poder.

¿Qué significa en Nietzsche *valor*? «El punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de conservación y aumento por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir»[233]. Por «condición» se entiende aquello que está supuesto en la constitución de algo. Las «formaciones» de la vida son las diferentes formas o figuras que toma la vida como voluntad de poder. Por ello Nietzsche las denomina también «formaciones de dominio». Tales son entre otras la

232. Ibid., IV, fr. 1067, p. 370s (OG, vol. X, p. 194s). A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und der Politiker*, Leipzig 1931 se ha hecho tristemente famoso por su interpretación *politico-nacionalista* de Nietzsche como teórico del nazismo. Sin embargo, su obra es también algo más hondo: es el intento de interpretar a Nietzsche desde la voluntad de poder. Baeumler ve en la voluntad de poder la fórmula central de la filosofía de Nietzsche, una fórmula que le distingue de toda la metafísica occidental, pero que, al mismo tiempo, como fórmula metafísica, expresa su relación con ella. La voluntad de poder, en efecto, es la fórmula que expresa el devenir mismo, como lucha, como ἀγών. Baeumler considera la voluntad de poder como el pensamiento nuclear de la filosofía nietzscheana y en su nombre relega a la condición de visión personal de Nietzsche, irrelevante para el sistema, la doctrina del eterno retorno, porque tiende a convertir el devenir en ser y, por tanto, a introducir en el mundo algo ajeno a la lucha. Según Baeumler, pues, el mundo dionisíaco del retorno y del ser y el mundo heraclitano del devenir y de la lucha representan dos principios incompatibles. Nietzsche llegó al primero, a la doctrina del eterno retorno, antes de llegar al segundo, al sistema de la voluntad de poder. En consecuencia, el segundo supera al primero. En el interior de esta perspectiva metafísica encuentra su lugar exacto la interpretación política de Nietzsche, propugnada por Baeumler. La voluntad de poder coincide con la más alta justicia, es decir, con la justicia que se sitúa por encima de las pequeñas perspectivas del bien y del mal y que en el fondo «es sólo otro nombre de la presencia del todo, de la autoconservación del todo, que para ser poder toda la eternidad se mantiene toda la eternidad en equilibrio sólo para afirmarse por toda la eternidad en la lucha de las cualidades entre sí» (p. 93). En esta lucha corresponde a los fuertes el dominio y a los débiles la servidumbre. La política prevista por Nietzsche tendría, pues, como meta el predominio del hombre fuerte (cf. G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, p. 160s).

233. *Wille z. Macht*, III, fr. 715 (MA, vol. XIX), p. 158 (OG, vol. IX, p. 437).

moral, la política, el conocimiento, la ciencia, el arte, etc. Los valores son, pues, en Nietzsche *condiciones de la voluntad de poder*. Son proyecciones, juegos que la vida realiza inconscientemente para afirmar y experimentar su poder. Un grupo de hombres, un pueblo, una cultura, se afirman en la vida proyectando puntos de vista sobre el valor, que luego le salen al encuentro en todas las cosas y en ellos mismos. Detrás de todos los juegos valorales está la vida, que es el gran jugador. De ahí deduce Nietzsche dos cosas. Ante todo la *invaluabilidad* de la vida. Como posición y medida de valor, la vida no puede tener a su vez valor. El devenir «no tiene ningún valor, porque falta aquello con lo cual habría que medirlo y en relación con lo cual la palabra valor tiene sentido. El valor total del mundo es invaluable. Por ello el pesimismo filosófico pertenece al género de las cosas cómicas»[234]. Luego, la *relatividad* de todos los valores. Como formaciones de la voluntad de poder, los valores son relativos a la vida. Su pretendida objetividad depende de su condición de proyección trascendental inconsciente y, por ello, olvidada.

De haberse detenido aquí, Nietzsche hubiera llevado a cabo en el ámbito del valor algo similar a lo que Kant realizó en el del conocimiento: hubiera intentado mostrar que su pretendida objetividad era *fenoménica* y no *nouménica*, ya que el valor dice relación a la vida, que es la que en último término lo constituye como tal. Este intento puede ser todo lo discutible y peligroso que se quiera (de la objetividad del valor dependen muchas cosas en la vida individual y social), pero no por ello habría de acusar de incoherencia al filósofo que lo llevara a término. Pero Nietzsche no se detiene aquí. Da un paso adelante, seguramente el más litigioso de su pensamiento. En vez de someter a críticas las anteriores valoraciones, repensándolas hacia atrás, y mostrando su carácter de proyección trascendental, Nietzsche critica y condena su contenido material mismo. Al mismo tiempo, levanta frente a ellas nuevas valoraciones. Nietzsche se erige en árbitro del mundo del valor. Olvidando que detrás de todos los valores está la misma voluntad de poder, establece dos tipos de valoración: la suya *inmoralista* y la *cristiano-moral*. Lo intolerable del intento de Nietzsche es esa injustificable *equivocidad*. Por un lado, Nietzsche entiende la voluntad de poder como la esencia misma de la vida. En este sentido, todo es obra de la voluntad de poder, tanto la valoración inmoralista como la cristiano-moral. Pero luego Nietzsche toma la voluntad de poder en un sentido material, que coincide con la forma inmoralista, heroico-trágica, de existencia. Y así puede distinguir por su contenido entre sistemas de valores que son favorables a la vida y sistemas que la contradicen, entre morales

234. Ibid., fr. 708, p. 155 (OG, p. 435).

activas que son expresión de la vida ascendente y morales reactivas que son indicio de decadencia y debilidad[235].

Lo que acabamos de decir vale no sólo de los valores de la moral y de la política, sino también del conocimiento y de la verdad. En lo que se refiere a la *moral*, Nietzsche le ha dedicado uno de sus libros mejor construidos, la *Genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Su estilo sistemático, lejos de la poesía y el aforismo, el estilo habitual de Nietzsche, parece delatar una voluntad de convencer. El filósofo quiere efectivamente socavar y destruir en su misma base la moral vigente y su código de valores. Para ello bucea en su *genealogía*, es decir, trata de descubrir el tipo de voluntad que ha dado origen al valor moral. El bisturí que utiliza para esa operación es la psicología del desenmascaramiento y de la sospecha, utilizada en función de un último criterio interpretativo, la voluntad de poder. Según sea la voluntad, tal será la moral. Si la voluntad originaria es activa y creadora, tendremos una moral ascendente. Si es reactiva y negativa, una moral descendente.

Nietzsche se pregunta ante todo, valiéndose de la etimología, por el sentido originario de los dos conceptos clave del mundo moral, los conceptos de «bueno» y «malo», y cree poder responder que «en todas partes "noble", "distinguido" en el sentido corporativo es el concepto fundamental a partir del cual se desarrolló el término "bueno" en el sentido de "psíquicamente noble", de "generoso", de "psíquicamente distinguido", "psíquicamente privilegiado". Esta transformación, llevada a cabo de forma inevitable, se acompaña de otra transformación paralela que obliga a los términos "vulgar", "plebeyo", "bajo" a convertirse en último término en el concepto "malo"»[236]. Las valoraciones originarias procedían, pues, de una forma de ser y eran en definitiva los fuertes, los nobles, los aristócratas y guerreros quienes imponían la ley. Sus juicios de valor tienen como presupuesto una corporeidad llena de vigor, una salud floreciente, rica y hasta sobreabundante, junto con todo aquello que requiere su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los torneos y en general todo lo que implica una acción vigorosa, libre y alegre. Surge así la famosa distinción entre *moral de señores* y *moral de esclavos*, a la que Nietzsche se había ya referido en *Más allá del bien y del mal*. La moral de señores es una moral de

235. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 144ss.

236. *Zur Genealogie der Moral*, I, 4 (NW, vol. VI/2), p. 275 (SP, p. 33). Nietzsche alude a la palabra alemana «malo» *(schlecht)* como idéntica a «simple» *(schlicht)*, un vocablo que en su origen designaba al hombre simple, vulgar, en contraposición al noble y distinguido. Cf. sin embargo *Morgenröte*, III, fr. 231 (NW, vol. V/1), p. 200: «De la virtud alemana. –¡Cuán degenerado en su gusto, cuán senil frente a dignidades, estamentos, vestimentas, pompa y magnificencia tiene que haber sido un pueblo para estimar malo *(schlecht)* lo simple *(schlicht)*, hombre malo al hombre simple! ¡A la soberbia moral de los alemanes se le debe oponer siempre la palabrita "malo" *(schlecht)* y nada más!» (OG, vol. V, p. 199).

la *jerarquía*. La moral de esclavos, en cambio, se basa en la nivelación, en la tendencia a la *igualdad* entre los hombres. La moral noble es creadora de valor; la moral vulgar asimila simplemente los valores con los que se encuentra. La primera es por tanto activa y ascendente, la segunda pasiva y reactiva.

Pero la historia posterior introducirá una radical transformación de valores que dará una vuelta de campana a la primitiva valoración. En la raíz de este formidable acontecimiento se encuentra un grupo humano que está en los antípodas de la casta aristocrática, la casta sacerdotal. El guerrero tiene las virtudes del cuerpo; el sacerdote inventa el «espíritu». Los sacerdotes son los enemigos más poderosos, porque son los más impotentes. De esta impotencia nacen el odio y el resentimiento, y los sacerdotes son los máximos odiadores de la historia y también los odiadores más inteligentes y perversos. Los sacerdotes son los señores desposeídos que movilizan contra los guerreros a los débiles y enfermos. En la historia universal Nietzsche ve encarnado en el pueblo judío ese movimiento indirecto, espiritualizado, de poder. «Todo lo que se ha hecho en la tierra contra los "nobles", los "poderosos", los "señores", los "potentados" no merece la atención en comparación con lo que han hecho contra ellos los *judíos*: los judíos, aquel pueblo sacerdotal que en relación con sus enemigos y opresores no se dio por satisfecho sino con una inversión radical de sus valores, es decir, un acto de venganza del tipo más espiritual... Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, ¡los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes, son también los únicos piadosos y bendecidos de Dios!»[237] Esta radical inversión de valores es heredada finalmente por el cristianismo y convertida de este modo en universal. Se ha consumado así «la *rebelión de los esclavos* respecto de la moral, aquella rebelión que tiene detrás dos mil años de historia y que hoy hemos perdido de vista por la simple razón de que triunfó»[238].

237. Ibíd., I, 7, p. 281 (SP, p. 39).

238. Ibíd., p. 282 (SP, p. 40). Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, I, 195 (NW, vol. VI/2), p. 118s: «Los judíos –un pueblo nacido para la esclavitud, como dicen Tácito y todo el mundo antiguo, el pueblo elegido entre los pueblos, como dicen y creen ellos mismos– los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión de valores gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido para unos cuantos milenios un nuevo y peligroso atractivo: sus profetas han fundido, reduciéndolas a una las palabras "rico", "ateo", "malvado", "violento", "sensual", y han transformado por vez primera la palabra "mundo" en una palabra infamante. En esta inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra "pobre" como sinónimo de "santo" y

Nietzsche ve en el movimiento judeocristiano el proceso por el cual «el resentimiento se torna creador y engendra valores»[239]. La Judea, vencida por Roma, vence gracias al cristianismo a sus vencedores. En todas partes donde el hombre se ha vuelto manso, la gente se inclina ante tres judíos y una judía: Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el fabricante de alfombras Pablo, y María, la madre de Jesús. El Renacimiento significó un breve despertar de las antiguas valoraciones, pero Judea triunfó de nuevo gracias a aquel movimiento radicalmente plebeyo (alemán e inglés) que se llama la Reforma protestante. Finalmente la Revolución francesa consagra definitivamente el triunfo de los más, de la mayoría, de los mediocres. Como apunta Fink, Nietzsche ve la historia de Occidente de una forma terriblemente simplificada y encuentra el judeocristianismo en todas partes, incluso bajo ropajes secularizados. El cristianismo es sólo para él la forma más poderosa de algo más general: la moral de los esclavos[240].

Nietzsche esboza también una explicación psicológica del origen de la conciencia moral. La interioridad de la conciencia es el resultado de la perversión de los instintos, en particular del instinto de crueldad. «Todos los instintos que no se desahogan hacia afuera *se vuelven hacia adentro*... Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando *inhibido*»[241]. Cuando el hombre no puede descargar sus instintos hacia fuera, se desahoga hacia adentro: la crueldad se interioriza y se convierte en conciencia moral, en «mala conciencia». «El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere "domesticar" y que se golpea furioso contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a la base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa; este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la "mala conciencia"»[242]. Para Nietzsche el hombre es siempre bestia cruel: o hacia afuera o hacia dentro en el automartirio de la conciencia. Lo que no queda claro en esta explicación psicológica del fenómeno de la conciencia es cómo se organiza la interioridad como terreno de juego de los instintos. ¿Qué sentido tiene

"amigo") reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la rebelión de los esclavos en la moral» (SP, p. 125).

239. Ibíd., 10, p. 284 (SP, p. 42).

240. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 156.

241. *Zur Genealogie der Moral*, II, 16, p. 338 (SP, p. 96).

242. Ibíd., p. 339 (SP, p. 96).

un «fuera» que en realidad es anterior a la contraposición dentro-fuera?[243]

No nos engañemos. Si Nietzsche combate tan encarnizadamente la concepción cristiano-moral es porque tiene conciencia de su excepcional grandeza histórica. Ella ha dado a los hombres lo que él busca inútilmente fuera de ella: un lugar y un sentido en el conjunto del ser, una razón para vivir y morir. «¿Qué ventajas ofrece la hipótesis cristiano-moral? 1) Prestó al hombre un valor absoluto en contraposición a su pequeñez y a su contingencia en el torrente del devenir y del perecer. 2) Sirvió a los abogados de Dios, en el sentido de que concedió al mundo, no obstante el sufrimiento y el mal, el carácter de perfección –gracias justamente a la "libertad"– de suerte que el mal apareció lleno de sentido. 3) Puso en el hombre un saber respecto de los valores absolutos, proporcionándole así en lo que más importa un conocimiento adecuado. 4) Evitó que el hombre se despreciara a sí mismo como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocimiento: fue un medio de conservación. En resumen: la moral ha sido el gran antídoto contra el nihilismo práctico y teórico»[244]. Nietzsche piensa, sin embargo, que entre las fuerzas que la concepción cristiano-moral ha alimentado se encontraba la veracidad. Y ésta, al descubrir el lado interesado de la conciencia cristiana, su oculta teleología, ha acabado por volverse contra ella[245].

En los fragmentos y esbozos póstumos recogidos en *La voluntad de poder*, Nietzsche traslada su lucha al terreno del conocimiento, de los conceptos y principios básicos de la metafísica antigua y moderna. El arma de que se sirve es, una vez más, la genealogía y la psicología del desenmascaramiento. El resultado es una especie de *ontología en negativo*. La labor de zapa comienza

243. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 156s. Al aparecer *Más allá del bien y del mal*, la obra en la que Nietzsche presenta por vez primera estas ideas, se publicó en el diario suizo «Der Bund» una crítica que empezaba así: «Las cargas de dinamita utilizadas en la construcción del túnel de San Gotardo llevaban una bandera negra, indicadora del peligro de muerte. Sólo en este sentido hablamos del nuevo libro del filósofo Nietzsche como de un libro peligroso... La materia espiritual explosiva puede servir, al igual que la material, a obras muy útiles; no es necesario que sea malgastada con fines criminales. Lo único que se precisa es que allí donde hay materia de este tipo se diga claramente: aquí hay dinamita» (K.P. Janz, *F. Nietzsche*, IV: *Anexo I: Documentos*, p. 201). Nietzsche escribió entusiasmado al autor, un tal J.W. Widmann, diciéndole que nadie le había entendido mejor, y eso pese a que el artículo llevaba a pie de página la nota siguiente: «No lo sabemos con certeza, pero creemos haber oído que el profesor Nietzsche es un hombre sometido a grandes padecimientos físicos. Como tal se encontrará, en cualquier caso, mejor en el actual mundo moral, lleno de deferencias y atenciones, que en su futuro mundo de poder. En este último sólo habrá lugar para naturalezas robustas. Al lado de estos gigantes, "fuertes, malos, bellos y profundos", a un filósofo enfermizo no le corresponderá otro papel que el del enano despreciado, al que se llama a las perreras por la tarde para que haga reír con sus gracias un ratillo» (ibid., p. 204).

244. *Wille z. Macht*, I, fr. 4 (MA, vol. XVIII), p. 11s (OG, vol. IX, p. 7s).

245. Ibid., fr. 5, p. 12 (OG, p. 8). Nietzsche convierte en objeción contra el cristianismo aquello que a veces se presenta como motivo de credibilidad: la correspondencia existente entre la «pregunta» qué es el hombre y la «respuesta» cristiana. Pero, al margen de que en el cristianismo, como ya advirtió Kierkegaard, hay algo que trasciende aquella misteriosa correspondencia, el motivo decisivo para Nietzsche es siempre el mismo: la sospecha de que la verdad no puede menos de ser amarga, de que el hombre no puede levantar el velo que la oculta sin perecer.

con las nociones de «sujeto» y «substancia». Todo empieza por lo que él denomina la *ficción del yo*. La idea de sujeto se alcanza a través de un rodeo por la de substancia. «Se piensa, luego hay una cosa que piensa: a esto se reduce la argumentación de Descartes. Pero esto ya es dar por verdadera *a priori* nuestra creencia en la idea de substancia»[246]. A su vez, «la idea de substancia es una consecuencia de la idea de sujeto, y no al contrario. Si sacrificamos el sujeto, faltan las condiciones para imaginar una substancia»[247]. Donde no hay yo, menos podría haber substancia. La creencia en el yo, como idéntico a sí mismo, a través de los diversos estados de conciencia es el modelo según el cual atribuimos substancialidad a las cosas.

Las consecuencias de esta negación del concepto de substancia son incalculables. Ya Aristóteles concretó la pregunta por el ente en la pregunta por la substancia. ¿Qué sentido pueden tener, en efecto, nociones tales como «ente», «realidad», «ser», si no hay nada permanente en las cosas? Todos estos conceptos, puntualiza Nietzsche, proceden como el de substancia de la ficción del yo. «La idea de "realidad", de "ser", está tomada de nuestro sentimiento del "sujeto"»[248].

Por la misma razón, tampoco «hay ni espíritu, ni razón, ni conciencia, ni alma, ni voluntad: todo son ficciones inútiles»[249]. El entero mundo conceptual de la metafísica se hunde en la nada. Y con él se hunde también el mundo categorial de Kant y de la ciencia moderna: causalidad, determinismo, teleología, materialidad, son nociones que hemos inventado a imagen del sujeto. Nietzsche se esfuerza incluso en rebatir la última ilusión científica: el átomo. Lo que queda en pie es sólo un caos de fuerza y sensaciones.

En suma, fiel a su intuición heraclitana del devenir, Nietzsche concibe lo que llamamos realidad como un mar agitado en el que hay olas que van y vienen, pero nada permanente. Nuestros conceptos filosóficos y científicos son falsificaciones más o menos útiles con las que pretendemos aprehender el devenir, introduciendo por debajo de su corriente salvaje un sostén que nos permita asirlo. Las cosas son ficciones del yo, el cual, a su vez, es también una ficción. En definitiva, el hombre falsea la realidad, porque piensa. Pero el devenir no puede ser pensado. Éste es el reto que Nietzsche lanza a toda la historia de la ontología, desde los eleatas: «Parménides dijo: "No se piensa lo que no es." Nosotros estamos en el otro

246. *Wille z. Macht*, III, fr. 484 (MA, vol. XIX), p. 14 (OG, vol. IX, p. 309). Sobre éste y otros fragmentos críticos de Nietzsche cf. K.H. Volkmann-Schluck, *Nietzsches Stellung zur überlieferten Metaphysik*, en: *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Francfort del Meno 1968, p. 63-114.

247. Ibid.

248. Ibid., fr. 488, p. 16 (OG, p. 311).

249. Ibid., fr. 480, p. 12 (OG, p. 307).

extremo y decimos: "Lo que puede ser pensado tiene que ser con seguridad una ficción"»[250].

No hay que engañarse. Nietzsche no condena la filosofía del ente para quedarse en una filosofía del objeto. Donde no hay sujeto, tampoco puede haber objeto. «No se trata de sujeto y objeto, sino de cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa, de la regularidad de sus percepciones, de suerte que pueda capitalizar sus experiencias. El conocimiento trabaja como instrumento de poder»[251]. Nietzsche desemboza aquí su *ultima ratio*: se trata en el fondo de utilidad, de poder. El conocimiento es el instrumento de nuestro poder sobre el medio que nos rodea: su meta es adueñarse de una parcela de realidad para ponerla a nuestro servicio. «La medida de la necesidad de conocer depende de la medida del crecimiento de la voluntad de poder»[252].

¿Qué sentido puede tener en esa concepción utilitaria del conocimiento la evidencia del juicio y la necesidad de la no-contradicción? «El juicio es la creencia: "esto o aquello es así." Por consiguiente dentro del juicio se oculta la afirmación de un "caso idéntico"»[253]. Pero, como es obvio, para Nietzsche no existen casos idénticos. El juicio es sólo nuestra más antigua creencia: su pretendida evidencia tiene una raíz psicológica. Tal es también la raíz de la no-contradicción. «No podemos afirmar y negar al mismo tiempo una sola y misma cosa: éste es un principio de experiencia subjetiva; no es una "necesidad", sino sólo una impotencia»[254]. ¿Cuál es, en efecto, el supuesto de la no-contradicción? La existencia de una A idéntica a sí misma. A no es = no-A sólo en el supuesto de que $A = A$. Ahora bien, éste es un supuesto que Nietzsche no puede conceder. Admitirlo sería volver a reconstruir la ontología. «La cosa es la verdadera base de A; nuestra fe en las cosas es la primera condición para la fe en la lógica. El A de la lógica es como el átomo de la reconstitución de la cosa»[255]. En conclusión, el principio de no-contradicción y con él todos los otros axiomas lógicos son sólo medios y medidas para apoderarnos de lo real.

Carece, pues, de sentido, buscar en la lógica o donde sea un criterio de verdad, ya que la verdad no existe. Lo que llamamos «verdad» es sólo un error necesario. «La verdad es aquella clase de error sin el cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. Lo que decide en último término es la utilidad para la vida»[256]. Nietzsche no cuestiona esta o

250. Ibid., fr. 539, p. 45 (OG, p. 336).
251. Ibid., fr. 480, p. 12 (OG, p. 307).
252. Ibid. (OG, p. 308).
253. Ibid., fr. 532, p. 42 (OG, p. 533).
254. Ibid., fr. 516, p. 28 (OG, p. 321).
255. Ibid., p. 29 (OG, p. 322).
256. Ibid., fr. 493, p. 19 (OG, p. 313).

aquella verdad, sino la verdad como tal. Su misma búsqueda es ya sospechosa: «El método de la verdad no ha sido encontrado por motivos de verdad, sino de poderío»[257]. Llevado de esta extrema desconfianza hacia la verdad, Nietzsche lo pone todo en la picota, sin excluir su propio pensamiento. La raíz de todo «está en el instinto más poderoso. También a mí me sucede esto»[258]. El filósofo acaba siendo prisionero de su propio principio de interpretación. Todo lo ve desde la voluntad de poder, pero no nos muestra jamás el camino que conduce hacia ella.

Nietzsche ha vuelto del revés los valores morales tradicionales. Se ha distanciado radicalmente de toda la filosofía antigua y moderna. Ha destruido la «ilusión» de la ciencia. Ha transformado el problema de la verdad en el problema del desenmascaramiento de errores inevitables. Esta ruda tarea destructora tiene sin embargo una excepción: el *arte*. Sus afirmaciones a este respecto son tajantes: «El arte tiene más valor que la verdad»[259]. Y también: «La verdad es fea. Tenemos el arte para que no nos hundamos en la verdad»[260]. ¿Por qué esta prevalencia del arte sobre el conocimiento? El conocimiento en sí es imposible en el devenir. Sólo es posible «como error sobre sí mismo, como voluntad de poder, como voluntad de ilusión»[261]. El conocimiento falsea la realidad, transformando engañosamente la corriente salvaje del devenir en cosas redondas, sólidas y substanciales. En cambio, el arte penetra intuitivamente en el corazón del mundo. En el juego del artista se refleja el juego originario del mundo como voluntad de poder. Por ello para Nietzsche el arte es la única justificación de la existencia. El arte nos redime, nos salva de lo horrible de la existencia, mostrándonos el mundo como una obra de arte que se engendra y se justifica a sí misma. De ahí el intento del último Nietzsche de esbozar un nuevo tipo de filosofía estética, danzarina, heroica y creadora, una filosofía cuyo símbolo es Dionisos, como expresión del juego cósmico[262].

257. Ibid., II, fr. 455 (MA, vol. XVIII), p. 454 (OG, vol. IX, p. 290).
258. Ibid., fr. 418, p. 291 (OG, p. 263).
259. Ibid., III, fr. 853 (MA, vol. XIX), p. 253 (OG, vol. X, p. 91).
260. Ibid., fr. 822, p. 229 (OG, p. 71).
261. Ibid., fr. 617, p. 94 (OG, p. 380).
262. A comienzos de siglo, sobre todo en el círculo de S. George, se entendió a Nietzsche preferentemente como filósofo del arte. De ahí surgió una interpretación *estético-musical* de su pensamiento, en cuyo centro hallamos a Dionisos, como símbolo de la heroica afirmación de la vida que tiene lugar en el arte. Frente a la opaca negatividad del pensamiento, el arte afirma. Suele situarse dentro de esa corriente esteticista, aunque de hecho va más allá de ella, la clásica monografía de E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín 1918. Próximo al círculo de S. George e inspirador de la versión que Thomas Mann en *La montaña mágica* y en el *Doctor Fausto* dio del pensamiento de Nietzsche, Bertram piensa que lo que la historia nos transmite no procede nunca de la conexión objetiva de hechos. Una «obra», por mucho que sea algo concreto, sólo se conserva en la medida en que entra a formar parte de la «leyenda» de su «autor». La leyenda no es la obra escrita, sino lo que revive cuando se lee de nuevo, porque no existe una lectura objetiva. De ahí el intento de Bertram: convertir a Nietzsche en «leyenda», reconstruir la «mitología» de su pensamiento. La importancia y la eficacia de Nietzsche reside, pues, en el «símbolo» que el mismo representa: paganismo y cristianismo, espíritu dionisíaco y espíritu tardo-luterano (esto último, pese a la aversión de Nietzsche hacia el luteranis-

Al comienzo de su camino filosófico Nietzsche había contrapuesto Apolo y Dionisos. Al final de su camino ambos aspectos se sintetizan en el segundo. Dionisos es la unidad de la voluntad de poder como tendencia apolínea y del eterno retorno como profundidad dionisíaca. Es difícil determinar hasta qué punto Nietzsche hace aquí una nueva experiencia de lo divino o más bien toma al dios Dionisos como un símbolo para designar la divinización del mundo. Dionisos parece ser un nombre para expresar la santidad del ser, el resplandor divino del mundo[263]. Dionisos es un dios tan bifronte y ambivalente como el mismo pensamiento de Nietzsche. Es el dios de los danzantes báquicos y por ello unión de azar y necesidad, expresión del juego originario del mundo. Pero este juego es un juego trágico. Por ello Dionisos es también el dios del sufrimiento, el dios que muere despedazado, y en este sentido se parece extrañamente al Crucificado. El grito con que Nietzsche cierra su última obra: «¿Se me ha comprendido? ¡Dionisos contra el Crucificado!», constituye la coronación de su pensamiento[264].

Dionisos y el Crucificado se relacionan con el sufrimiento, pero de manera radicalmente distinta. Dionisos es la vida misma, la vida que en su inmanencia se construye y se destruye, con su doble movimiento de

mo, similar a la que sintió por Wagner). El elemento germánico se encontraría así junto al griego, la exigencia cristiana de veracidad, junto al amor griego por la simulación, la pasión por el mito, el horror de la verdad sin velos. Al final, sin embargo, habría prevalecido la voluntad de conocer, aunque revelándose como una voluntad de muerte, ya que Nietzsche sabía que el hombre es como el basilisco, que cuando se ve a sí mismo muere. (Cf. G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, p. 158s.)

263. En Nietzsche la polémica contra el monoteísmo cristiano –el «monótono-teísmo», como suele escribir en son de burla– se da de la mano con una ambigua revalorización del politeísmo, sobre todo respecto de la figura de Dionisos. Cf. *Wille z. Macht*, IV, fr. 1038 (MA, vol. XIX), p. 354: «¡Y cuántos nuevos dioses son aún posibles! A mí mismo a quien el instinto religioso, o sea formador de dioses, se ha hecho intempestivamente vivaz, ¡de qué diversos modos se me ha revelado cada vez lo divino!... Yo no dudaría de que hay muchas especies de dioses. No faltan siquiera aquellas de las cuales no se puede pasar por alto una cierta ligereza. Acaso también la ligereza de los pies forma parte del concepto de "dios"... Y para invocar la autoridad de Zaratustra, que en este caso no puede ser bastante apreciada: Zaratustra va tan lejos que afirma de sí mismo lo siguiente: "yo sólo podría creer en un Dios que supiera danzar"» (OG, vol. XIX, p. 178s). Véase sobre este punto F. Guibal, *Un Dieu pluriel? Monothéisme et polythéisme chez Nietzsche*, «Rev. des Sciences philos. et théol.» 70 (1986) 393-408. Frente al monoteísmo, en el que la religión se originaría del miedo y de la necesidad, en el politeísmo nacería de la inocencia alegre y agradecida. El politeísmo es, pues, para Nietzsche una experiencia afirmativa de lo divino, en la que la fe del hombre en sí mismo es correlativa de la posición de los dioses. La religiosidad se convierte en una forma de agradecimiento que permite al hombre dar gracias por sí mismo y por todos los aspectos contrastantes de la realidad. Más allá del bien y del mal «dios» simboliza aquí el sí sin reservas a la vida, glorificada en lo que tiene de cruel y amistoso, terrible y maravilloso, destructor y creador. Dionisos se convierte entonces en la cifra metafórica, en la figura simbólica que evoca ese sí incondicional a la vida plural y multiforme. Pero no es indiferente que Nietzsche recurra a esta personificación religiosa para expresar el sentido de su intento: el sí que Nietzsche pretende arrancar no se limita a lo que se juega en ese juego trágico, sino también a su jugador, al empresario del espectáculo del mundo, al dios círculo-vicioso que hace danzar y voltear todas las cosas, que se mete y compromete él mismo en este movimiento eterno de ocaso y renacimiento, desaparición y resurgimiento. Cf. *Wille z. Macht*, IV, fr. 1037, p. 354: «Alejemos la bondad suprema de la idea de un dios: es indigna de él. Alejemos también la sabiduría: es la vanidad de los filósofos la que tiene la culpa de esta extravagancia... Dios debía parecerse lo más posible a ellos. ¡No! ¡Dios es el más alto poder, esto basta! De aquí se sigue todo, de aquí se sigue "el mundo"» (OG, p. 178).

264. *Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin* 9 (NW, vol. VI/3), p. 372 (SP, p. 132).

nacimiento y muerte, de placer y dolor. El Crucificado, en cambio, es el símbolo de un sufrimiento que apunta, por encima de la vida terrena, hacia la trascendencia. «Se adivina: el problema es el del significado del sufrimiento: o un sentido cristiano o un sentido trágico. En el primer caso, el sufrimiento es el camino que conduce a un ser santo; en el segundo, el ser es considerado lo bastante santo para justificar un enorme sufrimiento»[265]. Rechazar el Crucificado quiere decir, pues, abrirse a Dionisos, participar en el juego del mundo y querer desde el fondo de sí mismo lo necesario. En Kierkegaard Dios quería decir que en último término todo es posible. En Nietzsche la ausencia de Dios y la vuelta de Dionisos significan el fin de lo posible, el encierro en el círculo de lo necesario. Para designar esta actitud Nietzsche ha acuñado una fórmula: *amor fati*. «Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario y menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario– sino *amarlo*»[266]. Es la *querencia* –si no la experiencia– que inspira a Nietzsche el ditirambo a Dionisos, intitulado *Gloria y eternidad*:

¡Emblema de la necesidad!
Suprema estrella del ser,
a la que ningún deseo alcanza
y ningún no mancha;
eterno sí del ser,
yo soy eternamente su sí:
pues yo te amo, oh eternidad[267].

Hemos presentado los seis grandes temas de la «Sinfonía trágica» que el pensamiento de Nietzsche desarrolla. La «muerte de Dios» como derrumbamiento del mundo metafísico. El nihilismo como desvalorización de todos los valores. El eterno retorno como el intento de superar el nihilismo, confiriendo al devenir el carácter del ser. El ultrahombre como el nuevo tipo de hombre que se hace cargo efectivamente de la «muerte de Dios» y del nihilismo y de su superación. La voluntad de poder como la

265. *Wille z. Macht*, IV, fr. 1052 (MA, vol. XIX), p. 364 (OG, vol. X, p. 187).

266. *Ecce Homo, Warum ich so klug bin* 10 (NW, vol. VI/3), p. 295 (SP, p. 54). Véase también *Wille z. Macht*, IV, fr. 1041, p. 357: «La filosofía tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora es la investigación voluntaria de los lados más detestados e infames de la existencia... Tal "filosofía experimental", como yo la miro, anticipa de tal modo, a modo de tentativa, la posibilidad del nihilismo sistemático... que quiere más bien todo lo contrario: una afirmación dionisíaca del mundo, tal cual es, sin alteración, excepción, ni selección, quiere el círculo eterno: las mismas cosas, la misma lógica e ilógica del encadenamiento. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: comportarse dionisíacamente hacia la existencia; mi fórmula en este punto es *amor fati*» (OG, p. 181).

267. *Dionysos-Dithyramben. Ruhm und Ewigkeit* (NW, vol. VI/3), p. 403.

esencia de toda realidad. La transvaloración como el intento de transformación de todos los valores desde el criterio de la voluntad de poder. El conjunto constituye indiscutiblemente una *inversión de la metafísica*. Pero, ¿ha dejado atrás Nietzsche la metafísica que ha invertido?

Nietzsche ha vuelto la metafísica del revés, ha puesto arriba lo que estaba abajo, pero no ha abandonado el horizonte ontológico de aquello mismo que ha invertido. Su metafísica invertida continúa siendo metafísica. Como apunta Heidegger, Nietzsche es metafísico precisamente en su condición de antimetafísico[268]. Esta inclusión de Nietzsche en el ámbito de la problemática metafísica se ha hecho patente a lo largo de nuestra exposición. Resumamos, a modo de colofón, sus aspectos más salientes. Nietzsche continúa operando con los conceptos y esquemas básicos de la metafísica: la contraposición ser-devenir, mundo inteligible-mundo sensible. Invierte sus términos, pero, al hacerlo, confirma la contraposición que combate: corresponde al devenir el carácter del ser, al mundo sensible la condición de mundo verdadero.

En el fondo, Nietzsche lucha contra una concepción ontológica que habría pensado el ser al margen del devenir, mientras que él pretende pensar el devenir en identidad con el ser. Si ser significa estabilidad, fijeza, substancialidad, lo niega; pero si significa fluidez, movimiento, vida, lo afirma. No todo es ilegítimo en esta lucha. En ocasiones la metafísica ha resbalado excesivamente sobre el nivel intramundano del ser, lo ha utilizado sólo como trampolín para poner el pie en su nivel trascendente. Pero Nietzsche lleva también su lucha al terreno metafísico. Su verdadero punto de mira es, al revés del de la metafísica, el rechazo de toda trascendencia. Piensa el devenir como ser, concibe lo sensible y terreno como lo auténtico, porque no quiere saber nada de un nivel de realidad distinto de la realidad de este mundo. Pero si Nietzsche rechaza la distinción metafísica entre los grados del ser, si proclama la nivelación, la *no-diferencia* de lo existente, no se queda, sin embargo, en la *physis*, en lo sensible empíricamente dado, en los entes finitos en su surgir y desaparecer, sino que piensa de otra manera su fundamento y determina la temporalidad como eterno retorno y la esencia última del devenir como voluntad de poder. Nietzsche suprime la forma *teológica* o trascendente de la «diferencia ontológica», pero

268. Cf. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege*, p. 209-267; *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen 1961. (Se trata de cursos dictados por el filósofo en la Universidad de Friburgo entre 1935 y 1940 y de ensayos del periodo 1940-1946.) Heidegger sitúa al pensamiento de Nietzsche dentro de la historia de la metafísica occidental, de cuyo olvido del ser participa y de la que constituye la inversión. Nietzsche pretendió superar la tradición metafísica de Occidente, pero en realidad sigue enredado en ella. Por eso, para Heidegger, la inversión nietzscheana de la metafísica constituye históricamente su punto final. Véase el estudio-comentario de A. Álvarez Bolado, *Heidegger: Nietzsche*, «Actualidad bibliográfica de filos. y teol.» I/1 (1964) 106-128. Cf. también G. Penzo, *Friedrich Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bolonia 1976.

la mantiene en forma *cosmológica* o inmanente. La voluntad de poder y el eterno retorno no se sitúan en un trasmundo, pero tampoco son algo que esté inmediatamente ahí, sino que sólo se revelan a un pensar que traspasa la experiencia, en definitiva a un pensar especulativo que continúa siendo, pese a todo, meta-físico[269].

Nietzsche da una vuelta de campana a la metafísica, pero permanece preso en sus redes. No basta con gritar contra esas pretendidas cadenas, para librarse de ellas. Sus mismas bravuconadas arrogantes y provocativas son, en el fondo, una confesión de impotencia. Nietzsche no es capaz de desarrollar *conceptualmente* su propia experiencia del ser en un diálogo abierto y limpio con la ontología de la metafísica. Le falta el instrumento para ello: le falta el *lenguaje*. El propio Nietzsche ha de reconocerlo: el mismo lenguaje es metafísico. Es, como dirá Heidegger, «lenguaje del ser». De ahí sus reiteradas alusiones al carácter impositivo de nuestros hábitos gramaticales. «Nada ha tenido hasta ahora una fuerza tan ingenua de persuasión como el error del ser, tal como lo formularon, por ejemplo, los eleatas; tiene en su favor cada palabra, cada frase que pronunciamos... La "razón" en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios, porque creemos aún en la gramática»[270]. Y es que la razón, cuando echa a andar, llega siempre al mismo sitio. No anda desencaminado Fernando Savater cuando sitúa el más terrible reto de Nietzsche en el «intento de razonar contra la razón, de quebrar el círculo lógico, de alcanzar un pensamiento que no sea producción de ideas»[271]. Pero, ¿es posible «pensar» *contra* la «razón»?

9. NIETZSCHE Y EL CRISTIANISMO

El último escrito publicado por Nietzsche es un arreglo de cuentas con el cristianismo. Su título reza: *El Anticristo. Una maldición sobre el cristianismo.* Una larga y compleja historia interior, hecha de amor desengañado, de resentimiento, odio y hasta cólera, alcanza su punto final. No es la primera vez que Nietzsche desahoga sus sentimientos anticristianos. Su obra está repleta de tales desahogos. En *Así habló Zaratustra* las alusiones satíricas a temas cristianos desbordan todos los cauces normales. Tal es el caso, por

269. La relación esencial de Nietzsche con la metafísica como «cautividad» y «liberación» es el hilo central del ensayo, ya citado, de E. Fink. La cautividad se expresa en su problemática ontológica y en su punto de partida axiológico. La liberación en el intento extrametafísico de pensar el mundo como juego dionisíaco. Cf. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 214ss.
270. *Götzen-Dämmerung, Die Vernunft in der Philosophie*, fr. 5 (NW, vol. VI/3), p. 72 (SP, p. 49).
271. F. Savater, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona 1977, p. 60.

ejemplo, de la conversación de Zaratustra con el último papa[272], o de la fiesta del asno[273], inspirada tal vez en una caricatura romana que representa a un soldado arrodillado ante un asno, bajo esta inscripción: «Alejandro adora a su Dios.» Ahora Nietzsche levanta su maldición sobre el cristianismo o, más exactamente, proclama que el mismo cristianismo es la maldición. «Yo condeno al cristianismo. Yo levanto contra la Iglesia cristiana la más terrible de las acusaciones, que jamás acusador alguno haya llevado a sus labios. Ella es para mí la mayor de todas las corrupciones imaginables; tuvo la voluntad de la última de todas las corrupciones posibles. Nada dejó la Iglesia cristiana libre de su contacto corruptor: de todo valor ha hecho un antivalor; de toda verdad una mentira; de toda honradez una vileza... Esa eterna acusación contra el cristianismo quiero escribirla en todos los muros en donde haya muros. Yo llamo al cristianismo la única gran maldición, la única máxima perversión interior, el único gran instinto de venganza para el que ningún medio es bastante venenoso, sigiloso, soterrado, pequeño; yo lo llamo la única infamia inextinguible de la humanidad»[274].

La aniquilación del cristianismo: he aquí el objetivo que Nietzsche persigue, cuando presenta su historia en negativo, como una religión que desde el comienzo traicionó a su fundador. Jesús el «alegre mensajero», que «murió como vivió, como enseñó», fue luego convertido por Pablo y la primitiva Iglesia en la figura repulsiva del Redentor. «La Iglesia es exactamente aquello contra lo que predicó Jesús y contra lo que enseñó a luchar a sus discípulos»[275]. Nietzsche se ensaña particularmente con algo contra lo que siempre ha combatido: el concepto cristiano de Dios. «El concepto cristiano de Dios –Dios como Dios de enfermos, como un Dios-araña, como un Dios-espíritu–, es uno de los más corrompidos conceptos de Dios que sobre la tierra se han formado; señala tal vez el nivel más bajo

272. Cf. *Zarathustra*, IV: *Ausser Dienst* (NW, vol. VI/1), p. 317ss (SP, p. 347ss).

273. Cf. ibid., *Die Erweckung*, 2; *Das Eselfest*, p. 384ss (SP, p. 414ss).

274. *Der Antichrist*, fr. 62 (NW, vol. VI/3), p. 250 (SP, p. 108s). El tema de la conflictiva relación de Nietzsche con el cristianismo ha hecho correr literalmente mares de tinta. Entre la abundante literatura especializada hay que mencionar ante todo por su rigor y amplitud el estudio capital de P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974. El mismo autor ha insistido sobre aspectos parciales de la temática de fondo en dos obras algo posteriores: *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris 1975; *Jésus-Christ ou Dionysos? La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris 1978. Entre otras contribuciones que iluminan el tema destacan las de E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Munich 1962 y G. Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion*, Paris 1977. Constituye una buena presentación de conjunto, más crítica hacia Nietzsche que las obras anteriores, el estudio de H. Pfeil, *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim am Glan 1975.

275. *Wille z. Macht*, II, fr. 168 (MA, vol. XVIII), p. 125 (OG, vol. IX, p. 123). Cf. ibid., fr. 158, p. 120: «El cristianismo como realidad histórica, no debe ser confundido con aquella raíz que su nombre recuerda: las demás raíces de que ha crecido han sido mucho más poderosas. Es un abuso sin par amparar con aquel santo nombre instituciones de decadencia como las que se designan con las expresiones de "Iglesia cristiana", "fe cristiana", y "vida cristiana". ¿Qué es lo que negó Cristo? –Todo lo que hoy se llama cristiano» (OG, p. 119).

alcanzado en el proceso descendente del tipo de dioses. Dios degradado a contradicción de la vida, en vez de ser su transfiguración y eterno sí»[276]. «Lo que nos distingue no es que nosotros no reencontramos un Dios ni en la historia, ni en la naturaleza, ni detrás de la naturaleza, sino que lo que se ha adorado como Dios nosotros no lo entendemos como divino, sino como algo deplorable, absurdo y dañino, no sólo como un error, sino como un crimen contra la vida... Nosotros negamos a Dios como Dios. Y si este Dios de los cristianos se nos probase, todavía sabríamos menos cómo creer en él»[277]. La esencia de Dios es, en cierto modo, para Nietzsche, la prueba de su inexistencia[278].

Nietzsche ve obsesivamente el cristianismo desde el prisma de la muerte. «El Dios de la cruz es una maldición contra la vida, una flecha indicadora para huir de la vida»[279]. La otra cara del cristianismo, el mensaje pascual con todo lo que tiene de victoria sobre la muerte, de triunfo de la vida, incluso de glorificación de la carne y de la materia, es pasada por alto o interpretada peyorativamente como una mentira sobre el más allá. Lo mismo sucede con las virtudes cristianas: el amor al prójimo, la compasión con los débiles, la misericordia, etc., son vistas por Nietzsche como indicio de resentimiento o debilidad y no como amor concreto a la vida que quiere curar sus heridas[280].

El decidido rechazo nietzscheano del cristianismo coexiste sorprendentemente –se ha insinuado ya anteriormente– con una cierta simpatía y hasta respeto por la figura humana del fundador: Jesús de Nazaret. En la obra de Nietzsche, Jesús ocupa un lugar único. Representa el caso-límite y por ello absolutamente incomprensible para la autosuficiencia moderna, por ejemplo, de un David Strauss para quien el Salvador debería haber acabado en un asilo. Para Nietzsche, en cambio, Jesús es el «hombre más noble» de la historia[281], y el principio fundamental de su doctrina, amar a los hombres por amor de Dios, el «sentimiento más elevado y más distinguido» al que ha llegado hasta hoy la humanidad[282]. Es cierto que

276. *Der Antichrist*, fr. 18 (NW, vol. VI/3), p. 183 (SP, p. 43).

277. Ibid., fr. 47, p. 223 (SP, p. 82). Nietzsche añade inmediatamente: «En forma: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*» (Dios, tal como Pablo lo creó, es la negación de Dios).

278. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 553.

279. *Wille z. Macht*, IV, fr. 1052 (MA, vol. XIX), p. 365 (OG, vol. X, p. 188).

280. E. Fink, *La filosofía de N.*, p. 155, se pregunta con razón si la psicología del subsuelo y del desenmascaramiento, empleada por Nietzsche, que encuentra rencor en el amor al prójimo y neurosis en la veneración de Dios, no será expresión de una vida atrofiada, ciega para los valores.

281. Cf. *Menschliches, allzu Menschliches*, I, fr. 475 (NW, vol. IV/2), p. 320 (OG, vol. III, p. 475). Vale la pena recoger este bello fragmento, para darse cuenta del cambio que Nietzsche dio con el tiempo: «Yo quisiera saber, pese a todo, cuándo no se debe perdonar, en un balance completo, a un pueblo que, no sin culpa de todos nosotros, ha tenido entre todos los pueblos la historia más dolorosa, a quien debemos el hombre más noble (Cristo), el sabio más íntegro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley moral más influyente en el mundo.»

282. Cf. *Jenseits von Gut und Böse*, III, fr. 60 (NW, vol. VI/2), p. 77 (SP, p. 85). Y Nietzsche añade significativamente, ibid.: «Quienquiera que haya sido el hombre que por vez primera tuvo ese sentimiento y

Nietzsche termina también por rechazar a Jesús como decadente, «el más interesante *decadent*», pero sin la carga de odio y de asco usuales en el tema cristiano[283]. Lo que a Nietzsche apasiona de Jesús es «el problema de la psicología del Redentor»[284]. Conceptos como «héroe» y «genio» no le cuadran. Jesús es el «santo anarquista» que, por oponerse a los poderes establecidos, muere como un «criminal»[285]. «Dicho con el rigor del fisiólogo aquí estaría en su lugar la palabra: idiota»[286]. Como observa Hans Küng, aparece aquí una curiosa coincidencia con la interpretación que Dostoievski hace de Cristo, aunque presumiblemente Nietzsche no leyó su novela *El idiota*[287]. «Idiota» no tiene en cualquier caso el sentido vulgar de imbécil o corto de alcances, sino de «cándido» o de «inocente», de estúpido por exceso de bondad[288].

El mensaje de Jesús es a ojos de Nietzsche –y ahí reside su equívoco– un sí exento de no. Jesús rompió con el universo del resentimiento religioso y moral. Para él no existe la negación. Jesús no niega: ignora. La fe que él despierta, no es una fe conquistada por medio de luchas. Es una fe sin rencor, que no se defiende, que no lleva la espada, que no imagina que un día podría producir la separación o la discordia. La fe cristiana no se manifiesta ni por los milagros ni por las promesas de recompensa, ni siquiera por las Escrituras: ella misma es, en cada instante, su propia promesa, su milagro, su prueba, su reino de Dios. Nietzsche aísla a Jesús de la historia judía contemporánea y suprime del texto evangélico todo lo que, según él, expresa necesidad de poder. Su Jesús «habita un país del allende llamado amor»[289].

El amor: he aquí el concepto fundamental, más aún, único, del mundo de Jesús: «Este Jesús de Nazaret, este evangelio encarnado del amor»[290]. Para Nietzsche la figura humana de Jesús se resume en esto: un ser insaciable de amor, que no quería sino amar y ser amado. Y nada más. Ni

esa "vivencia", y aunque acaso su lenguaje balbucease al intentar expresar semejante delicadeza, ¡que él continúe siendo para nosotros por todos los tiempos santo y digno de veneración, pues es el hombre que más alto ha volado hasta ahora y que se ha extraviado del modo más hermoso!» (SP, p. 86). Cf. G. Morel, *Nietzsche*, II, p. 141.

283. Cf. *Der Antichrist*, fr. 31 (NW, vol. VI/3), p. 200 (SP, p. 60). Véase H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 555.
284. Cf. ibid., fr. 28, p. 196 (SP, p. 57).
285. Cf. ibid., fr. 27, p. 196 (SP, p. 56).
286. Ibid., fr. 29, p. 198 (SP, p. 58).
287. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 555.
288. Cf. G. Morel, *Nietzsche*, II, p. 146.
289. Ibid., p. 142.
290. *Zur Genealogie der Moral*, I, fr. 8 (NW, vol. VI/2), p. 282. Naturalmente, el texto tiene su contexto. Del tronco del odio judío, el odio más profundo y sublime, el odio creador de ideales, modificador de valores, que no ha tenido igual en la tierra, brota así algo incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor, pero brota no como su antítesis, sino como su triunfante coronación. Jesús es, según Nietzsche, en su forma más inquietante e irresistible la seducción y el desvío hacia los valores judíos. Por el rodeo del Redentor, de ese aparente liquidador de Israel, alcanza Israel la última meta de su sublime ansia de venganza (cf. ibid., p. 282s; SP, p. 40s).

siquiera lo que en el mensaje cristiano tradicional se ha convertido en la más alta forma de amor, pero que para Nietzsche constituye su traición: el perdón de los pecados. «El Redentor ha acabado con la entera doctrina judía de la penitencia y de la reconciliación»[291].

Extranjero a toda reacción moral, el amor de Jesús es un sí incondicionado, en el doble sentido de que se sitúa fuera de toda condición y no tiene otra razón de ser que sí mismo. La religión de Jesús es puramente *interior*, utópica y ucrónica, en el exacto sentido de que se sitúa fuera del tiempo y del espacio. La vida verdadera, la vida eterna está encontrada, no es objeto de promesas, está ahí, está dentro de nosotros: como vida en el amor, en el amor sin substracción ni exclusión, sin distancia. El «Reino de los cielos», proclamado por Jesús, es un «estado del corazón» –no algo situado por encima de la tierra o que haya que esperar tras la muerte–, pues «no tiene un ayer ni un pasado mañana, ni llega dentro de mil años –es una experiencia vivida en el corazón–, está en todas partes, no está en ningún lugar»[292]. Lo que distingue a los seguidores de Jesús no es tanto la fe cuanto la praxis: no resistirse al mal, no defender sus derechos a pesar de la calumnia y el escarnio, aceptar pasivamente todo lo que sucede. Por eso Jesús muere en la cruz como vivió: «ruega, sufre, ama *con* aquellos, *en* aquellos que le hacen el mal... *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer responsable a nadie. Tampoco resistirse al mal: *amarlo*»[293]. Y por eso las palabras dichas al ladrón: «Hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43) contienen el Evangelio entero. «El ladrón en la cruz: cuando el mismo criminal que recibe una muerte dolorosa juzga: sólo este Jesús que sin protesta, sin rencor, con bondad, resignadamente sufre y muere es el justo, ya ha aceptado el Evangelio y por ello está en el paraíso»[294].

Tal es la imagen nietzscheana, no exenta de simpatía, de Jesús de Nazaret y de su doctrina. Para Nietzsche está claro que el mensaje de este «simbolista por excelencia» no se deja traducir en fórmulas, dogmas y doctrinas. La historia del cristianismo resulta así la historia del «malentendido cada vez más grosero de un simbolismo *original*»[295]. Bajo el signo de la cruz, que para Jesús fue la prueba más fuerte de su doctrina del amor, se predicó la venganza, el castigo, el juicio: la buena noticia se convirtió en noticia conminatoria. Se trata, como observa Hans Küng, de una pintura en blanco y negro que, desde la perspectiva de la exégesis histórica, ha de

291. *Der Antichrist*, fr. 33 (NW, vol. VI/3), p. 203 (SP, p. 63).
292. Ibid., fr. 34, p. 205 (SP, p. 65). Cf. también *Wille z. Macht*, II, fr. 161 (MA, vol. VIII), p. 121s (OG, vol. IX, p. 120).
293. *Der Antichrist*, fr. 35 (NW, vol. VI/3), p. 206 (SP, p. 65).
294. *Wille z. Macht*, II, fr. 162 (MA, vol. XVIII), p. 122 (OG, vol. IX, p. 121). Cf. *Der Antichrist*, fr. 35, p. 206 (SP, p. 65).
295. *Der Antichrist*, fr. 37, p. 207 (SP, p. 66).

ser enjuiciada muy críticamente[296]. Pero para los cristianos que se entienden a sí mismos partiendo de Jesús, el Cristo, ese *Anticristo* nietzscheano –más anticristiano que antiCristo– constituye una saludable provocación[297]. «En el fondo sólo ha habido un cristiano y murió en la cruz. El "Evangelio" murió en la cruz. Lo que desde este momento se llamó "Evangelio" es lo contrario de lo que él vivió: una "mala noticia", un *dysangelium*. Es falso, falso hasta el disparate, ver en una "fe", por ejemplo, en la fe en la redención por Cristo, el distintivo del cristianismo: sólo la *práctica* cristiana, una vida como la que *vivió* el que murió en la cruz es cristiana... *Semejante* vida es aún hoy posible, para *ciertos* hombres, incluso necesaria: el cristianismo auténtico, originario, será posible siempre»[298].

En el fondo de la animadversión de Nietzsche hacia el cristianismo se esconde seguramente un amor decepcionado. La decepción se convirtió después en rebelión y odio. El hijo genial y anormal de un pastor de la Iglesia luterana devino así, según algunos, el mayor enemigo del cristianismo y de los cristianos desde los tiempos de Juliano el Apóstata. Pero este adversario no tiene nada de vulgar. Como han notado dos autores tan poco fáciles al halago, como Karl Barth y Hans Urs von Balthasar, con sus críticas aceradas del cristianismo y de la cristiandad contemporánea, Nietzsche pone de relieve los puntos claves y originales del Evangelio con mayor profundidad que muchos teólogos de su tiempo. Es una gran paradoja y con todo la pura verdad, que en este declarado «anticristo», podemos aprender más y más hondamente lo que es la auténtica actitud cristiana que en buena parte de la literatura piadosa y edificante contemporánea.

Más aún, lo mismo que en el ateísmo de Nietzsche se esconde, como veremos, una búsqueda desviada de Dios, así su odio apasionado contra todo lo cristiano habla dialécticamente de un resto de amor y admiración. Y así, al margen de sus problemáticos cumplimientos al sentido aristocrático de la Iglesia romana o a la eficacia organizativa de la orden de los jesuitas y de sus todavía más problemáticas invectivas contra el reformador Lutero, como corruptor del renacimiento pagano que se habría adueñado de la Roma papal, el mismo pensador que maldice la fe cristiana por plebeya y vulgar, que ve en el Dios de la cruz una maldición contra la vida y en sus sacerdotes unos hipócritas aguafiestas, escribe del cristianismo en carta a su amigo y discípulo Peter Gast: «Es el mejor ejemplar de vida ideal que he conocido realmente. Desde mi infancia he seguido sus huellas y creo

296. Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, p. 556.
297. Cf. ibid., p. 557.
298. *Der Antichrist*, fr. 39, p. 209 (SP, p. 69).

que en mi corazón nunca he sido vil con él»[299]; ironiza contra los que creen superados los valores cristianos por la moderna ciencia de la naturaleza: «Los valores cristianos no han sido jamás superados por las dichosas ciencias. Cristo en la cruz es el más sublime símbolo aún hoy»[300]; y admira en los sacerdotes «esas almas dulces, simples, serias, castas que se han sacrificado en bien del pueblo»[301]. Nietzsche se refiere despectivamente a la «sangre teológica» que se habría mezclado en el pensamiento de los filósofos alemanes. Algo semejante podríamos decir de él. Como advierte Urs von Balthasar, basta alcanzar la epidermis del nihilismo trágico y darse cuenta de los entresijos de un alma como la suya, que lucha incesantemente con Dios, para percibir la honda resonancia cristiana que poseen sus palabras.

La ambivalencia de Nietzsche respecto del cristianismo se refleja en su postura ante el problema de Dios. Así como en todo gran irracionalismo late un exceso de racionalismo, así también todo gran ateísmo vive de una lucha abierta o escondida con el pensamiento de Dios. Y éste es claramente el caso del ateísmo de Nietzsche. En la conversación de Zaratustra con el último papa, el propio Nietzsche se autointerpreta como «el más piadoso de los que no creen en Dios»[302]. Su ateísmo es un ateísmo atormentado. Su optimismo terrenal es, como ha visto G. Grau, «el optimismo de un desesperado»[303]. Su pensamiento y su vida toda hunden sus raíces en la tensión sobrehumana de un gran espíritu que lucha a brazo partido con su Dios. No hay, pues, que maravillarse que dos intérpretes tan poco sospechosos de jugar a ser edificantes, como Jaspers y Heidegger, hayan subrayado el hondo sentido teológico del ateísmo nietzscheano. En opinión de Jaspers, el pensamiento de Nietzsche es un filosofar desde la ausencia de Dios. Pero esta ausencia no equivale a la negación del ateo vulgar: en tal caso, la filosofía de Nietzsche se convertiría en antifilosofía. Al contrario, «el ateísmo de Nietzsche es expresión de la creciente inquietud de una búsqueda de Dios que tal vez no se comprende a sí misma»[304]. Heidegger, por su parte, llama la atención hacia el hecho de que el hombre loco que

299. Cf. K.P. Janz, *F. Nietzsche*, III, p. 43.
300. *Wille z. Macht*, II, fr. 219 (MA, vol. XVIII), p. 161 (OG, vol. IX, p. 155).
301. *Fröh. Wissenschaft*, V, fr. 351 (NW, vol. V/2), p. 269 (OG, vol. VI, p. 168). El fragmento lleva el título: «En honor de las naturalezas sacerdotales» y constituye un cálido elogio de la sencilla y bienhechora «sabiduría» del cura rural frente a la orgullosa y estéril «sabiduría» de los filósofos.
302. *Zarathustra*, IV: *Ausser Dienst* (NW, vol. VI/1), p. 318 (SP, p. 348).
303. G. Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Francfort del Meno 1958.
304. K. Jaspers, *Nietzsche*, p. 293. La obra de Jaspers constituye el modelo clásico de una interpretación *filosófico-existencialista* de Nietzsche. El filósofo de la existencia ha visto a Nietzsche desde su propio punto de vista: como «existencia filosófica» que se hace en una ilimitada inquietud. Jaspers recalca en Nietzsche la unión de pensamiento y vida. La filosofía estaría determinada por una búsqueda incesante, por una continua autonegación y autosuperación. Filosóficamente Nietzsche no tuvo patria. Él se instaló dialécticamente en

anuncia la «muerte de Dios» es el mismo que ronda por calles y plazas gritando: «¡Yo busco a Dios!» El hombre loco de Nietzsche no tiene nada que ver con los ateos vulgares. Éstos no creen en Dios porque no le buscan. Y no le pueden buscar, porque no piensan. El hombre loco, en cambio, no es un mero negador de Dios, sino al mismo tiempo su buscador. Por eso grita hacia Dios. ¿Habrá gritado con él un pensador su *De profundis*?[305]

No importa que Nietzsche haya puesto empeño en desmentir expresamente esta ambivalencia. Tal es el caso de una conocida confesión del *Ecce Homo*. Nietzsche constata allí fríamente que no ha conocido auténticas dificultades religiosas y que su ateísmo es, por así decirlo, «instintivo»[306]. La realidad de su vida es muy distinta. En un curioso apunte autobiográfico, escrito a sus diecinueve abriles, el joven Nietzsche escribía estas líneas asombrosas: «He nacido como planta en el cementerio, como hombre en una casa parroquial.» Y cerraba sus reflexiones con este clarividente interrogante: «¿Dónde está el anillo que le abraza? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?»[307] Nietzsche se decidirá en adelante por el mundo. Pero Dios continuará siendo, en negativo, el otro polo de su existencia. Por estos mismos años cuando su espíritu empezaba a debatirse entre la fe y la incredulidad, el joven Nietzsche dedicaba una apasionada poesía al Dios desconocido:

> Te quiero conocer, desconocido.
> A ti que me agarras en lo profundo de mi alma.
> A ti que pasas a través de mi vida como un huracán.
> Tú, incomprensible, hermano mío de sangre.
> Te quiero conocer, te quiero incluso servir[308].

Son unos versos desgarradores, henchidos de una extraña voluntad de entrega a un Dios, a la vez desconocido e inevitable. Años más tarde, hacia el fin de su vida, consumada la ruptura, Nietzsche vuelve sobre sus pasos en la «canción del encantador» del *Zaratustra*, recogida ulteriormente en los póstumos *Ditirambos dionisíacos:*

las concepciones fundamentales del hombre moderno para revivirlas en sí, negarlas y dejarlas atrás. Lo que Nietzsche fue y pensó permanece abierto. Se trata de un comienzo eterno, porque lo esencial en él no es la obra, sino el hombre.

305. Cf. M. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, p. 266s.

306. Cf. *Ecce Homo. Warum ich so klug bin* 1 (NW, vol. VI/3), p. 276s: «"Dios", "inmortalidad del alma", "redención", "más allá", todos éstos son conceptos a los que no he dedicado ninguna atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño –¿acaso no he sido nunca bastante pueril para hacerlo?–. El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, menos aún como un conocimiento: en mí se da por supuesto instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda» (SP, p. 35s).

307. *Autobiographisches aus den Jahren 1856 bis 1869. Mein Leben (Aus dem Jahre 1863)* (KS, vol. III, p. 108-110).

308. *Jugendschriften, Dem unbekannten Gott* (MA, vol. I), p. 254.

> ¡Se fue!
> ¡Huyó también él,
> mi último y único compañero,
> mi gran enemigo,
> mi desconocido,
> mi Dios-verdugo!
> ¡No! ¡Vuelve!
> ¡Vuelve con todas tus torturas!
> ¡Oh, vuelve al último de todos los solitarios!
> Todos los arroyos de mis lágrimas
> corren hacia ti.
> Y la última llama de mi corazón para ti se alza ardiente.
> ¡Oh, vuelve,
> mi Dios desconocido, mi dolor, mi última dicha![309]

El Dios de sus años mozos reaparece en este poema, tan inevitable como antaño, con su tormento y su consuelo. Nietzsche lo describe como un cazador cruel que le acecha en todos sus caminos, que pugna por introducirse en su corazón y en sus pensamientos más íntimos, como un Dios-verdugo que le martiriza y, sin embargo, se confiesa herido por sus flechas y le pide el calor de su amor.

En la refundición póstuma la elegía se pone en labios de Ariadna, ante quien en el último momento se presenta Dionisos, bello como una esmeralda, y le advierte insinuante:

> ¡Sé inteligente, Ariadna!
> Tú tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas.
> ¡Mételes dentro una palabra inteligente!
> ¿No habrá antes que odiarse, si uno ha de amarse?
> Yo soy tu laberinto[310].

El «nuevo» dios de Nietzsche pone así fin a la tentación de nostalgia hacia el «antiguo» Dios. La ambigüedad, pues, persiste. Pero esta nueva versión no deja de ser aleccionadora. Va precedida, unas páginas antes, por un poema en torno a Zaratustra, en el que Nietzsche se presenta a sí mismo en toda su trágica desnudez. Aquel hasta hace poco tan orgulloso, hasta hace poco eremita sin Dios y cohabitante con el diablo,

> Ahora,
> arqueado entre dos nadas,
> signo de interrogación,
> fatigado enigma,

309. *Zarathustra*, IV: *Der Zauberer* (NW, vol. VI/1), p. 312s (SP, p. 342).

310. *Dionysos-Dithyramben*, *Klage der Ariadne* (NW, vol. VI/3), p. 399.

un enigma para las aves rapaces.
¡Oh, Zaratustra!
¡Conocedor de sí mismo!
¡Verdugo de sí mismo![311]

Como el Fausto de Goethe, Nietzsche llevaba dos almas en un mismo pecho. El Nietzsche público no coincide exactamente con el Nietzsche íntimo. No se trata de hacer de él un creyente *malgré lui*. Pero sería erróneo atender sólo al Nietzsche negador y blasfemo y descuidar al otro Nietzsche, tal vez el más auténtico, porque es el más escondido, que decía a su madre de unas de sus obras: «Esto no es para ti»; que confesaba a su hermana: «Un hombre profundo necesita amigos, a no ser que tenga todavía a su Dios. Y yo no tengo ni Dios, ni amigos»; que siete años antes de su derrumbamiento respondía conmovido a una confidencia de la esposa de su amigo Overbeck: «No abandone usted jamás el pensamiento de Dios. Usted lo tiene seguramente sin darse cuenta. Yo lo he abandonado; quiero crear algo nuevo; no puedo ni debo volver atrás; acabaré por sucumbir a mi pasión; me arroja de acá para allá y voy continuamente desmoronándome»[312]; y que escribía finalmente al mismo Overbeck: «Mi vida consiste ahora en el deseo de que todas las cosas sean mejores de lo que yo entiendo y de que alguien convierta mis verdades en increíbles»[313].

Jaspers tiene razón. Lo que Nietzsche fue y quiso ser permanece abierto. Pero precisamente por ello su pensamiento, sacudido incesantemente por la trascendencia que él niega, pone a cada uno ante la tarea de ganarse un punto de apoyo gracias a la relación con la trascendencia. «La seriedad de la entrega total –tal como Nietzsche la llevó a cabo– constituye, pese a su *rechazo* de la trascendencia, como la imagen y el ejemplar no queridos del profundo *ser consumido* por la trascendencia»[314]. «Seguramente soy llama», dice el último verso de un breve autorretrato poético que Nietzsche intitula significativamente *Ecce Homo*. «Llama» porque insaciable se consume, convirtiendo en luz lo que toca y en humo lo que deja:

Sé mi origen: soy la llama
y al alumbrar me consumo
y lo que toco se inflama
y dejo ceniza y humo.
Seguramente soy llama[315].

311. Ibíd., *Zwischen Raubvögeln*, p. 390.
312. Cf. C.A. Bernouilli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, vol. I, p. 250.
313. Carta del 2 de julio de 1885. Cf. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, p. 198.
314. K. Jaspers, *Nietzsche*, p. 460.
315. *Fröh. Wissenschaft*, *Vorspiel in deutschen Reimen* 62: *Ecce Homo* (NW, vol. V/2), p. 39 (OG, vol. VI, p. 47).

CAPÍTULO QUINTO

DILTHEY

Dilthey pertenece cronológicamente al siglo XIX. Su generación –nació en 1833– se sitúa entre la de Kierkegaard (1813) y la de Nietzsche (1844). Se trata, como ha dicho Julián Marías, de «la promoción positivista en la que empieza ya a filtrarse el descontento y que intenta evadirse por diversos poros de sus limitaciones; pero sólo Dilthey lo conseguirá, no sin permanecer en buena parte presa todavía del positivismo»[1]. Pero si la obra de Dilthey se desarrolla en gran parte en el siglo XIX, su influjo llena el XX. El filósofo es de ayer, pero su herencia intelectual es de hoy. Sucede con él lo mismo que ocurre con Kierkegaard, Marx y Nietzsche, cuyo pensamiento, medio desconocido en su tiempo, hubo de ser redescubierto en el nuestro y conserva para nosotros una actualidad que desborda la pura cronología.

Dilthey llegará a la filosofía a partir de su vocación de historiador. Es en ese marco –el marco de la problemática histórica– que hará su gran hallazgo: la *conciencia histórica*, el descubrimiento de la dimensión histórica de la vida humana. No se trata de descubrir un continente lejano e inaccesible. Como ha observado J. Marías, el hallazgo diltheyano constituye algo así como descubrir el mar, en el que *ya* se está navegando[2]. Todos los hombres viven en la historia, pero no todos lo saben. Dilthey nos trajo la conciencia histórica que más que una doctrina es una *actitud*, un modo de ser y de ver. Hoy somos tan conscientes de nuestra historicidad que nos cuesta trabajo darnos cuenta de la novedad del hallazgo diltheyano. Tenemos conciencia de vivir en una época histórica concreta, destinada como las demás a ser superada. Tenemos capacidad de transmigrar a otras épocas y de comprender sus manifestaciones históricas. Sentimos por ello la caducidad de la

1. J. Marías, *Introducción a la filosofía de la vida*, en: G. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid 1944, p. 41.
2. Cf. ibid., p. 42.

historia y, a la vez, de nuestra inevitable inserción en ella. En una palabra, vivimos en un mundo transido de historicidad[3]. Pero no siempre ha sido así. Hubo épocas en las que el hombre no tenía conciencia refleja de su condición histórica o, al menos, no la tenía tan aguda como nosotros. Sabía que los hombres hacemos historia e incluso que estamos en la historia, pero no sabía que *somos historia*, que la historicidad afecta de lleno a nuestro mismo ser. Ahí radica exactamente la originalidad del hallazgo diltheyano. Y es por ello –la historicidad se ha convertido entretanto en uno de nuestros más acuciantes problemas– por lo que el pensamiento de Dilthey tiene para nosotros un interés que no es meramente histórico[4].

1. El hombre y la obra

Wilhelm Dilthey nació en Biebrich, pequeña ciudad renana en la que tenían su residencia palaciega los duques de Nassau, el 19 de noviembre de 1833[5].

Hijo de un pastor de la Iglesia luterana, su padre había soñado que le imitara en la elección de carrera y envió a Wilhelm a la universidad, primero a Heidelberg (1852-1853) luego a Berlín (1853-1856) para estudiar teología, y él así lo hizo, sacando incluso el número uno en el examen, pero con el corazón puesto en aquello que constituía su auténtica vocación: la

3. Cf. ibid., p. 42ss.

4. El influjo intelectual de J. Ortega y Gasset promovió en el mundo filosófico hispanoamericano un temprano interés por el pensamiento diltheyano y una rápida recepción de su método histórico. Además del ensayo pionero de J. Ortega, *G. Dilthey y la idea de la vida*, publicado en «Revista de Occidente» 125-126 (1933) y 127 (1934) con ocasión del centenario del filósofo y recogido posteriormente en las *Obras completas*, vol. VI, p. 165-214, véase los estudios de E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, México 1946; reed. 1979, y J. Roura Parella, *El mundo histórico-social. Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey*, México 1947. Entre otras obras que hay que tener en cuenta para iniciarse en el estudio de Dilthey cf. sobre todo C. Cüppers, *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken W. Diltheys*, Leipzig-Berlin 1933; A. Liebert, *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100. Geburtstage des Philosophen*, Berlin 1933; R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris 1950; H.A. Hodges, *The philosophy of W. Dilthey*, Londres 1952; O.F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart 1955; F. Díaz de Cerio, *Introducción a la filosofía de Dilthey*, Barcelona 1963; G. Marini, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Milán 1965; P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. W. Diltheys Revolution der allgemeinen Handlungstheorie*, Francfort del Meno 1968; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milán 1971; H. Johach, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes -und Sozialwissenschaften bei W. Dilthey*, Meisenheim a. Glan 1974; H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort del Meno 1975.

5. Se encuentra abundante documentación biográfica de primera mano sobre nuestro filósofo en *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern* (1852-1870), hrg. von Clara Misch geb. Dilthey, Leipzig-Berlin 1933; reprod. fotomec. Stuttgart-Gotinga 1960. Para conocer al hombre y al filósofo que fue Dilthey es también de utilidad el estudio de su yerno G. Misch, *Von Lebens -und Gedankenkreis W. Diltheys*, Francfort del Meno 1947. Ofrecen datos importantes los recuentos de correspondencia: *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (1877-1897), Halle 1923; *Briefe W. Diltheys and Bernhard und Luise Scholz* (1859-1864), Berlin 1933; *Briefe W. Diltheys an Rudolf Haym* (1861-1873), «Abhandlunger der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Phil. hist. Klasse 9, Berlin 1936. Sin ser un trabajo de carácter biográfico sigue paso a paso la evolución de Dilthey desde sus años mozos hasta la muerte F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general, Barcelona 1959.

historia. Y así el estudio de la teología se le convirtió inevitablemente en estudio de la historia de la teología y de la Iglesia, en particular del cristianismo primitivo. Terminada la carrera eclesiástica, Dilthey dio su examen de teología en Wiesbaden y pronunció incluso su primer sermón, pero indeciso en su vocación pastoral, volvió a la Universidad de Berlín, donde primero estudió filología e historia y después empezó a enseñar como docente privado (1865). De allí pasaría Dilthey sucesivamente a Basilea (1867), Kiel (1868), Breslau (1871), para volver de nuevo a Berlín en 1882, como profesor ordinario y sucesor de Lotze en la cátedra de filosofía. En los últimos años de su vida Dilthey se retiró de la universidad, pero continuó su tarea investigadora y docente en su propia casa ante un grupo selecto de discípulos. El filósofo murió el 1 de octubre de 1911. Estaba componiendo un escrito, cuyo título era *El problema de la religión*, que quedó incompleto. No deja de ser sintomático que la muerte le sorprendiera escribiendo de religión. Aunque fue siempre muy reservado respecto a lo personal del problema religioso, Dilthey siguió siempre interesándose por él. Seguramente habrá que ver en él un hombre religioso, de raíz cristiano-liberal, pero sin fe viva, que no hubiera rechazado el epíteto de «teísta», si con ello se le colocaba en compañía de Goethe[6].

Dilthey llegó a la filosofía a través de la historia. Él mismo lo recuerda, emocionado, en el discurso que pronunció con ocasión de su setenta aniversario. «Cuando llegué a Berlín allá por el año cincuenta del pasado siglo –¡cuánto tiempo hace de esto y qué pocos son los que lo han vivido!– se hallaba en su cenit el gran movimiento en el cual se ha realizado la constitución definitiva de la ciencia histórica y, por medio de ella, de las ciencias del espíritu. El siglo XVII, con una cooperación sin igual de las naciones civilizadas de entonces, creó la ciencia matemática de la naturaleza; la constitución de la ciencia histórica ha partido de los alemanes –aquí, en Berlín, tenía su centro– y me cupo la suerte inapreciable de vivir y estudiar en Berlín por esta época. Y si me pregunto cuál fue su punto de partida lo encuentro en las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, los nexos finales de la cultura, las naciones, la humanidad misma, la evolución en que se desenvuelve su vida según una ley interna; cómo actúan luego, como fuerzas orgánicas, y surge la historia en las luchas de poder de los Estados. De aquí salen infinitas consecuencias. De una manera abreviada quisiera designarlas como *conciencia histórica*»[7]. Dilthey había llegado efectivamente a Berlín en pleno siglo de oro de la historiografía alemana. Es la época gloriosa de aquella formidable falange

6. Cf. F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, p. 508.

7. *Rede zum 70. Geburstag* (*Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften* = [GS], vol. V), p. 7; trad. castellana: *Obras de Dilthey*, edición de Eugenio Imaz = (EI), vol. I, p. XV.

de gigantes que constituyó lo que se ha llamado la «escuela histórica». La generación de los grandes pioneros, un F.K. von Savigny, un K.F. Eichhorn o un B.G. Niebuhr acababa ya de pasar. El joven Dilthey pudo conocer todavía a sus continuadores: a F. Bopp, fundador de la lingüística comparada; a Ch.A. Böckh, padre de la filología; a F.H. Trendelemburg, investigador del pensamiento griego, y a los tres mayores historiadores alemanes de la época, T.H. Mommsen, A.E. Ritter y L. Ranke. «A estas grandes impresiones, confiesa nuestro filósofo, debo yo la dirección de mi espíritu»[8].

Dilthey fue, pues, por talante personal y por influjo de su circunstancia histórica, a la vez historiador y filósofo. Como historiador se esforzará en revivir el pasado y en comprender el hombre de otras épocas en sus objetivaciones históricas; como filósofo su tarea se dirigirá a la fundación de las ciencias históricas y a la comprensión de la vida histórica. Ambos aspectos se reflejan en su obra. A su trabajo de historiador pertenecen, entre otros estudios, la *Vida de Schleiermacher* (1867-1870); *Concepción del mundo y análisis del hombre en los siglos XV y XVI* (1891-1900); *Las tres épocas de la historia moderna* (1892); *Los escritos juveniles de Hegel y el idealismo alemán* (1905); *La vivencia y la poesía* (1905). Su obra filosófica se inicia con el trabajo de habilitación *Intento de análisis de la conciencia moral* (1864) y sigue adelante a través de una serie abigarrada de estudios y escritos generalmente fragmentarios e inacabados, entre los que sobresalen la obra primera y básica: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y dos obras tardías: *La estructuración del mundo histórico* (1910) y *Los tipos de la cosmovisión* (1911). Otros escritos importantes a mencionar son *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894), *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1896), *El nacimiento de la hermenéutica* (1900), *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905) y *La esencia de la filosofía* (1907).

2. Hacia una crítica de la razón histórica

En la vocación de Dilthey se entrecruzan en singular unidad la historia y la filosofía. La historia se presenta a sus ojos como la genial creación de los grandes maestros de la escuela histórica. La filosofía, pasada ya la orgía idealista de Fichte, Schelling y Hegel, sigue de nuevo la línea de Kant y de sus epígonos neokantianos. De la fusión de ambas tendencias, con sus exigencias respectivas de investigación positiva y pensamiento crítico, brota la vocación peculiar de nuestro filósofo. En efecto, los esfuerzos de la

8. Ibid., p. 9 (EI, p. XVII).

escuela histórica habían levantado frente a las *ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften)* un grupo de ciencias nuevas: las *ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften)*. Sus cultivadores se limitaban a ver, a observar y reconstruir el mosaico multicolor de la vida humana histórica. Su actitud era la del positivismo aplicado a los hechos históricos. Ahora bien, esto era a ojos de Dilthey muy grave. Era reconocer que la escuela histórica no había sido capaz de dar razón de los hechos históricos, ni de su propia legitimidad como ciencia. Era preciso, pues, buscar un fundamento a las ciencias del espíritu, elevándolas a razón histórica. Ésta va a ser la tarea de Dilthey.

Se trata, como ha observado Ortega, «de un contrapunto a la tarea de Kant. Junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone una *crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Kant se preguntó: ¿cómo es posible la ciencia natural?, Dilthey se preguntará: ¿cómo es posible la historia y las ciencias del Estado, de la sociedad, de la religión y del arte? Su tema es, pues, epistemológico, de crítica del conocimiento, y en este punto Dilthey no es más que un hombre de su tiempo»[9]. Pero esta misma exigencia crítica hará que Dilthey supere a su tiempo y le conducirá a su gran hallazgo: la dimensión histórica de la vida humana.

Veamos cómo el propio filósofo nos cuenta su empresa. Dilthey sintió como historiador en carne viva la inseguridad acerca de los fundamentos de su propia ciencia. Así surgió en él espontáneamente «la necesidad y el plan de una fundamentación de las ciencias del espíritu. ¿Cuál es la conexión de proposiciones que se hallaría en la base de los juicios del historiador, de las conclusiones del economista, de los conceptos del jurista, y qué sería capaz de prestarle seguridad?»[10] Pero ¿dónde encontrar el punto de partida de tan arriesgada empresa? Dilthey responde sin ninguna vacilación: en la *conciencia*. «Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento... Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que ésta le presta en las *condiciones de nuestra conciencia*, dentro de la cual se presenta: en la *totalidad de nuestra naturaleza*. Designamos este punto de vista –que reconoce, consecuentemente la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, ya que eso equivaldría a pretender ver sin ojos o enderezar la mirada del conocimiento detrás del aparato visual– como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro. Pero vi también que la independencia de las ciencias del espíritu encontraba precisamente su fundamento, el que necesitaba la escuela histórica, en este punto de vista. Pues desde él nuestra imagen de la

9. J. Ortega y Gasset, *Dilthey y la idea de la vida* (*Obras completas*, vol. VI), p. 186.
10. *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede* (GS, vol. I), p. XVII (EI, vol. I, p. 5).

naturaleza entera se ofrece como mera sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna. El análisis de estos hechos constituye el centro de las ciencias del espíritu y así, correspondiendo al talante de la escuela histórica, el conocimiento de los principios del mundo espiritual permanece dentro de este mismo mundo y las ciencias del espíritu constituyen de esta suerte un sistema autónomo»[11].

Parece que escuchamos a Kant, pero se trata de un Kant muy distinto del menudo racionalista de Koenigsberg. Dilthey busca como Kant la solución de su problema en las *condiciones a priori de la conciencia*. Pero ese *a priori* de Dilthey no es, como en Kant, un *a priori* de la razón pura, sino un *a priori* integral que reside en la *totalidad de nuestra naturaleza*. Dilthey es plenamente consciente de la diferencia radical que media entre su posición y la kantiana. Por eso prosigue de este modo: «Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera, sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, substancia, causa), a pesar de que el conocimiento parece tejer estos conceptos con sólo la materia que le proporcionan el percibir, el representar y el pensar. El método del siguiente ensayo es, por tanto, éste: reintegro cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestra la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia, y busco luego su conexión... No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía»[12].

Dilthey piensa que la fecundidad del nuevo punto de vista se muestra en el hecho que desde él se resuelve aquel problema que Kant tuvo como el escándalo de la filosofía: la cuestión del origen y legitimidad de nuestra convicción acerca de la realidad del mundo exterior. «Para la mera representación el mundo exterior no es más que fenómeno, mientras que para nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se nos da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente de nosotros, sean cualesquiera sus deter-

11. Ibid., p. XVIII (EI, p. 5).
12. Ibid., p. XVIII (EI, p. 6).

minaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación. Sabemos de este mundo exterior, no en virtud de una conclusión que fuera de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión, sino que, por el contrario, estas representaciones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de nuestra voluntad. Así se ensancha el horizonte de la experiencia que en un principio parecía darnos noticia únicamente de nuestros propios estados internos; con nuestra propia unidad de vida se nos da, a la vez, un mundo exterior, se hallan presentes otras unidades de vida»[13]. Notemos la modernidad de la solución diltheyana: el mundo exterior nos es dado en la totalidad de nuestra vivencia volitiva, afectiva y representativa al mismo tiempo que el yo. Sujeto y objeto, yo y mundo son dos realidades correlativas, que no necesitan de ese puente que desde Descartes se ha pretendido tender entre el mundo subjetivo y el objetivo.

Dilthey ha encontrado, pues, el punto de partida de su empresa fundamentadora. Este punto de partida es la *conciencia humana total* en su múltiple actividad cognoscitiva, volitiva y afectiva. La misión de Dilthey será ahora estudiar cómo esta conciencia humana es de hecho y de derecho base y clave de todo lo demás. Esto se realiza mediante lo que Dilthey llama la *autognosis (Selbstbessinnung)*, una reflexión del sujeto sobre sí mismo que conduce al descubrimiento de la vida real en su articulación típica.

Pero, ¿cómo puede lograrse ese difícil saber de lo que es la conciencia humana? Yo puedo observar la mía, pero eso no me da entrada en la conciencia ajena, ni mucho menos en la del hombre de otros tiempos históricos. Dilthey, en efecto, ha partido de la escuela histórica y piensa con ella que la esencia del hombre no puede determinarse *a priori*. La autognosis sólo puede decirme *quién soy yo*; lo que el *hombre ha sido* en otras épocas sólo me lo puede decir la *historia*. «Sólo la conciencia histórica puede mostrarnos lo que es el espíritu humano en aquello que ha vivido y producido, y sólo esta *autoconciencia histórica* del espíritu puede permitirnos elaborar poco a poco un pensamiento científico y sistemático acerca del hombre»[14]. La misión de Dilthey consistirá, pues, en una investigación de la conciencia humana total, según nos la revelan la autognosis y la historia. Una y otra se complementan: el conocimiento del hombre presente, que me da la autognosis, debe contrastarse con la visión del hombre pretérito, que me da la historia. Pero, al mismo tiempo, sólo puedo revivir y

13. Ibid., p. XIX (EI, p. 6).
14. *Die Jugendsgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (GS, vol. VI), p. 528 (EI, vol. VIII, p. 217). Dilthey se refiere en este pasaje a Nietzsche como al «ejemplo aterrador de adónde puede conducirnos la cavilación del espíritu individual que se consume a sí mismo, que pretende captar lo esencial dentro de sí» (ibid.).

comprender la vida humana histórica, porque por la autognosis soy capaz de vivir y comprender mi propia vida. Alguien dirá: ¡esto es un círculo vicioso! Vicioso o no, es el círculo en el que se mueve constantemente el pensamiento de Dilthey y que él tiene como *constitutivo* de las ciencias del espíritu. La historia, en efecto, se constituye con el auxilio de las ciencias sistemáticas, sobre todo de la psicología, y éstas se constituyen, a su vez, con el auxilio de la historia. Salir de este círculo, piensa Dilthey, sería salir de lo humano, ya que es precisamente esta circulación misteriosa del espíritu la que nos permite captar una realidad tan inagotable y huidiza como la vida humana.

3. La vida y su objetivación en las ciencias del espíritu

El pensamiento diltheyano parte, pues, de un *hecho* fundamental: junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de ciencias que coinciden en referirse por objeto a una misma realidad: el *hombre*. Tales ciencias son las ciencias del espíritu. Ante ese hecho la tarea de Dilthey consiste ante todo en poner en claro la *diferencia* esencial que existe entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza.

Una delimitación inicial podría encontrarse en la común referencia de las ciencias del espíritu a la *vida humana*. Pero tal delimitación es a todas luces insuficiente. También la fisiología trata de un aspecto de la vida humana y, sin embargo, no es una ciencia del espíritu. Es preciso buscar, pues, aquel particular ángulo de visión bajo el cual las ciencias del espíritu investigan la realidad humana. Ahora bien, en las ciencias de la naturaleza la dirección del conocimiento va en cierto sentido de *dentro afuera*; en las ciencias del espíritu, en cambio, va más bien *de fuera adentro*. Las ciencias del espíritu utilizan toda manifestación de la vida para captar y comprender lo interior que la produce. Es en ese interior recoleto y callado, inaccesible a los sentidos y que sólo puede ser vivido, donde reside todo el valor de la vida. En torno a él gira todo el alboroto exterior de la historia[15].

Se da, pues, en las ciencias del espíritu una actitud peculiar frente a su objeto que las distingue esencialmente de sus similares en las ciencias de la naturaleza. La vida humana captada de dentro afuera por la percepción y el conocimiento continúa siendo un hecho físico y, como tal, es objeto de las ciencias naturales; pero esta misma vida surge como objeto de las ciencias

15. Cf. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, II (GS, vol. VII), p. 82 (EI, vol. VII, p. 10).

del espíritu, desde el momento en que se capta desde dentro o desde fuera hacia dentro por la *vivencia (Erlebnis)* y la *comprensión (Verstehen)*. Esta conexión de vivencia y comprensión constituye el método propio, por el que se nos da la vida humana como objeto de las ciencias del espíritu[16].

El análisis de las ciencias del espíritu se convierte así en el camino para llegar a la vida. Se trata del mismo camino que la vida ha ido recorriendo en el curso de la historia y en cuyos recodos ha ido dejando como hitos indicadores sus propias objetivaciones; pero ahora es preciso recorrerlo a la inversa y llegar, a partir de las manifestaciones de la vida, a la vida misma y a su comprensión[17]. Observemos de paso que para Dilthey vida e historia se identifican. He aquí unas frases suficientemente significativas: «Por su materia (la vida) es una misma cosa con la historia»[18]. «Lo que la vida sea nos lo enseñará la historia. Y ésta se halla reportada a la vida, cuyo curso en el tiempo es y, por esto, tiene su contenido en ella»[19]. Y finalmente: «Allí donde ha transcurrido vida y ha sido comprendida tenemos historia»[20].

Ahora bien, ¿cuál es el dato fundamental que nos da el análisis de las ciencias del espíritu? Dilthey lo ha expresado en tres conceptos claves: la *vivencia*, la *comprensión* y la *conexión*. Los tres elementos se complementan: ni la vivencia basta sin la comprensión, ni la comprensión puede darse sin la vivencia, ni una y otra se nos presentan fuera de la conexión global, en la que siempre está estructurada la vida entera. En efecto, la historia, a tono con la naturaleza de su objeto, no puede fundamentarse en proposiciones abstractas, sino en la *vivencia*, que se convierte así en la «célula germinal del mundo histórico»[21]. Sólo a partir de esta vivencia individual es posible la revivencia y sólo por ella somos capaces de comprender. Pues es claro que no podemos penetrar en las manifestaciones de la vida de otras épocas sino a partir de nuestra propia vida, es decir, no podemos comprender, sino reviviendo. La *comprensión* se funda, pues, en la vivencia. Pero, a la vez, esa misma vivencia necesita de la comprensión. El individuo no puede jamás captarse aislado en sus vivencias, ya que tampoco existe jamás como individuo aislado. El individuo no es una isla; sus vivencias le refieren necesariamente a otras personas y le empujan así a su comprensión. De este modo surgen necesariamente en el seno de la vida individual las formas

16. Cf. ibíd., p. 86 (EI, p. 106s).
17. Cf. F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, p. 522.
18. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, III/2 (GS, vol. VII), p. 256 (EI, vol. VII, p. 281).
19. Ibíd., p. 262 (EI, p. 287).
20. Ibíd., p. 255 (EI, p. 280).
21. Ibíd., I (GS, vol. VII), p. 161 (EI, vol. VII, p. 185).

elementales de la comprensión de los otros, que luego harán posible el tránsito a la comprensión de la vida en sus diversas objetivaciones históricas. La vivencia juntamente con la comprensión constituyen, pues, «los dos procesos capitales, en que se nos da el mundo espiritual e histórico»[22].

Pero vivencia y comprensión se relacionan a su vez con la *conexión*. Si la vivencia es el hecho original del autoconocimiento y la comprensión el puente que nos lleva al conocimiento de los otros, ello se debe a que una y otra encuentran que en la vida todo se nos da en conexión. Dilthey insistió siempre en el hecho de que la vida se nos presenta como una conexión que se halla contenida en sus productos inmanentes. La estructura de la vida consiste en producir valores y en llevar a cabo fines, es decir, en un *nexo teleológico inmanente*. Por eso, en cada momento de la vida es toda la vida la que se pone en juego. E, igualmente, en toda manifestación de vida que tratamos de comprender actúa siempre la vida toda[23].

Esta conexión, por la que la vida se nos da como un todo completo y cerrado, está enmarcada por el nacimiento y la muerte. De ahí el carácter de *temporalidad* con que nos aparece la vida y que señalamos con la misma expresión: el «curso» de la vida. La vida es el precipitarse incesante del tiempo. La nave de nuestra vida es arrebatada por una corriente vertiginosa. Hay un momento de plenitud en el presente, allí donde en medio de la corriente vivimos, padecemos y queremos; pero es sólo un momento, ya que la corriente con la que viajamos nos empuja sin cesar y en el mismo instante en que el futuro se hace presente, el presente ya se está hundiendo en el pasado. La actualidad no es, pues, sino repleción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia, en contraposición al recuerdo de lo vivido, que nos lleva hacia el pasado, y a la expectación de lo que hemos todavía de vivir, que nos abre al futuro. Esa repleción con realidad es lo único que subsiste en la fluencia del tiempo, mientras que lo que constituye el contenido de la vivencia cambia constantemente. A diferencia del tiempo abstracto, que concebimos como una línea compuesta de partes equivalentes, es esa incesante precipitación del presente, por la que lo presente se hace pasado y lo futuro presente, la que constituye el carácter del tiempo concreto y real[24].

Por último, esa conexión propia de la vida no es causal, sino *significativa*. El significado es el modo especial de relación que dentro de la vida guardan sus partes con el todo. El significado se funda en el tiempo, pero

22. *Weltanschauungslehre. Zur Weltanschauungslehre. 4. Übersicht meines Systems* (GS, vol. VIII), p. 187 (EI, vol. VIII, p. 255).

23. Cf. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, II (GS, vol. VII), p. 159ss (EI, vol. VII, p. 183s).

24. Ibid., I, p. 72ss (EI, p. 93ss). Cf. también ibid., p. 192ss (EI, p. 217ss).

no se realiza del todo sino cuando el tiempo acaba. «Habría que esperar al término de la vida y sólo en la hora de la muerte se podría contemplar el todo desde el que pudiera establecerse el significado de cada parte»[25]. El significado no es algo que le adviene a la vida desde fuera, sino algo que la vida se da a sí misma desde dentro. La visión diltheyana de la vida culmina, pues, en la afirmación de su estricta inmanencia. «Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión remite a algo que pertenece a la vida; la vida misma no significa otra cosa fuera de ella; no hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma»[26]. «La vida es el hecho fundamental, que debe constituir el punto de partida de la filosofía, lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir»[27]. La vida no se refiere a ningún absoluto allende de sí misma, ni hay en la vida otro absoluto que la vida misma.

Estas conclusiones inmanentistas valen también para el mundo histórico estructurado. A la eterna pregunta de la filosofía de la historia: ¿tiene la historia un sentido?, responde Dilthey con un no rotundo. Queda excluido de la historia cualquier sentido trascendente e incluso todo sentido inmanente de carácter definitivo, como el progreso hacia lo mejor o el ideal de la libertad. La historia, cuya trama viene trazada por el curso mismo de la vida, no tiene otro sentido que el que le da la vida misma y que nosotros le vamos entresacando en un proceso creciente de autognosis. «Habría que esperar al término de la historia para poseer el material completo que pudiera permitir la determinación de su significado»[28].

4. LA COSMOVISIÓN Y SUS FORMAS

El pensamiento de Dilthey culmina en una teoría de lo que él denomina la *cosmovisión (Weltanschauung)*. «La última raíz de la visión del mundo es la vida»[29]. Ella constituye desde cada individuo una experiencia vital: desde la vida me experimento no sólo a mí mismo, sino a los hombres y a las cosas como realidades que están ahí conmigo; parten de mí hacia todos lados relaciones vitales; me refiero a hombres y cosas y los incluyo así en mi misma vida: unos me hacen felices y dilatan mi existencia, otros en cambio ejercen presión sobre mí y me limitan. El amigo entrañable, mis

25. Ibid., III/1, p. 233 (EI, p. 258).
26. Ibid., p. 234 (EI, p. 259).
27. Ibid., III/2, p. 261 (EI, p. 286).
28. Ibid., III/1, p. 233 (EI, p. 258).
29. *Weltanschauungslehre. Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (GS, vol. VIII), p. 78 (EI, vol. VIII, p. 112).

familiares e íntimos, el banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín, todo tiene un puesto en mi vida, y todo lo comprendo como vida y espíritu que se ha objetivado ahí y que en esta objetivación encuentra su esencia y su sentido. «Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo»[30].

Pero este mundo presenta en su conjunto un rostro misterioso y enigmático. El hombre intenta reunir en una totalidad sus relaciones vitales y las experiencias en ellas fundadas y no puede conseguirlo. El centro de todas estas incomprehensibilidades está en el hecho de la *muerte*. «El viviente sabe de la muerte y sin embargo no puede comprenderla. Desde la primera mirada sobre un muerto la muerte es incomprensible para la vida, y en esto se funda ante todo nuestra posición ante el mundo como ante algo extraño y temible»[31]. La extrañeza aumenta al experimentar el hombre en la naturaleza y en la sociedad la lucha permanente de unos contra otros, la constante aniquilación de una criatura por otra. Surgen así en la experiencia de la vida extrañas contradicciones y, en consecuencia, brota en el hombre la tendencia hacia una cosmovisión que aporte una solución al enigma. «Las cosmovisiones no son productos del puro pensamiento, ni surgen de la mera voluntad de conocer. La captación de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de una totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la valoración de la vida y la actividad volitiva, son el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones del mundo»[32].

Las cosmovisiones se distinguen en el genio religioso, el artístico y el metafísico, según su formación, su estructura y sus tipos. La cosmovisión *religiosa* tiene su origen y su esencia en la relación con lo invisible. Esa creencia en la presencia de lo invisible en cosas y personas ocupa en la religión el lugar que el símbolo en el arte o el concepto en la metafísica. En la cosmovisión *artística* el puesto de honor corresponde a la poesía. En ella la vida es el punto de partida y las relaciones vitales con las personas, las cosas y la naturaleza constituyen su núcleo. El poeta no quiere simplemente conocer la realidad como la ciencia, sino mostrar simbólicamente desde su propia experiencia vital el sentido de la vida. Ambos tipos de cosmovisión, el religioso y el artístico, preparan los de la *metafísica*. En ella la visión del mundo se transforma en un sistema de conceptos fundamentado científicamente y con la pretensión de poseer una validez universal. Pero, a juicio de

30. Ibid., p. 79 (El, p. 112).
31. Ibid., p. 80s (El, p. 114).
32. Ibid., p. 86 (El, p. 119).

Dilthey, la cosmovisión metafísica no ha conseguido levantar un sistema unitario, sino que ha dado lugar a tres tipos opuestos e irreconciliables: el naturalismo (Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes, Comte, Feuerbach, Avenarius, etc.), el idealismo de la libertad (Sócrates, Platón, Aristóteles, los filósofos cristianos, como san Agustín y santo Tomás de Aquino, Kant, Schiller, Fichte, etc.) y finalmente el idealismo objetivo (Heraclito, Parménides, los estoicos, Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, Hegel y Schopenhauer). En el naturalismo predomina la actitud racionalista; en el idealismo de la libertad la voluntarista; en el idealismo objetivo la afectiva o sentimental. Las tres actitudes dan lugar a tres metafísicas de signo contrario: la metafísica sensualista y materialista del naturalismo, la metafísica trascendente y teísta del idealismo de la libertad, ya en su forma grecocristiana, ya en su forma kantiana, y finalmente la metafísica inmanente y panteísta del idealismo objetivo[33].

Veamos más en detalle este último punto. El *naturalismo* parte de una actitud ante la vida en la que se propicia sobre todo la satisfacción de los impulsos animales y la subordinación al mundo exterior. El hombre se experimenta como condicionado por la naturaleza. De ahí surge una determinada estructura conceptual: sensualismo como teoría del conocimiento, materialismo como metafísica y una actitud práctica bilateral que se mueve entre la voluntad de gozar y la exigencia de reconciliación con el curso omnipotente y extraño del cosmos. La legitimidad fundamental del naturalismo se halla en su propio punto de partida: el hombre se encuentra inmerso en la naturaleza y condicionado por ella. Ésta abarca tanto su cuerpo como el mundo exterior. Pero el punto de vista del naturalismo comporta dificultades inextricables. El naturalismo, en efecto, eleva a la condición de realidad fundamental a algo que, como la materia, no es otra cosa al fin y al cabo que un fenómeno de conciencia. Así se cae en el círculo vicioso de derivar de aquello que no es más que un fenómeno para la conciencia la misma conciencia. Finalmente, la moral del naturalismo es insuficiente para hacernos comprender el desarrollo de la sociedad[34].

El *idealismo de la libertad* parte de una actitud ante la vida en la que el primado corresponde a la conciencia y a la voluntad. Así surge una determinada estructura. La teoría del conocimiento toma por base los hechos de conocimiento. La metafísica presenta formas diferentes. En la filosofía griega encontramos la doctrina de una inteligencia formadora que plasma la materia del mundo. Al mismo tiempo surge también la idea de un querer moral, independiente del orden natural. En el cristianismo esta

33. Ibid., p. 87 (El, p. 119ss).
34. Ibid., p. 100ss (El, p. 130ss).

concepción es llevada a su última consecuencia en la doctrina de la creación. Sobre esta base se constituye un mundo transcendente, que en la filosofía alemana de la voluntad resultará «puesto» por su ideal de progreso infinito. Esta concepción del mundo posee en la conciencia un fundamento de validez universal: es indestructible como conciencia metafísica del hombre heroico, pero es incapaz de dar a este fundamento un carácter de ciencia[35].

El *idealismo objetivo* parte de la experiencia de la unidad y de la mutua interdependencia y trabazón de todo. La experiencia fundamental es la del parentesco de todas las cosas entre sí y con su fundamento divino. De ahí se sigue también una peculiar estructura. En gnoseología se parte de un saber intuitivo, contemplativo, que atiende por encima de los contrastes a la unidad del mundo. En metafísica se concibe a los fenómenos del mundo como duales: desde fuera se nos ofrecen como objetos sensibles, pero desde dentro llevan consigo una conexión vital con nuestro propio interior. La ética tiende a un cierto determinismo: lo singular se encuentra condicionado por el todo. Los problemas de esta concepción del mundo son obvios: ¿como concebir el fundamento del mundo, como razón o como voluntad? No podemos pensar cómo de la unidad cósmica se origina lo múltiple y no basta la palabra mágica acerca de la «identidad» para hacer más comprensible la relación entre el ser y el pensar[36].

Todos estos tipos de cosmovisión, originados de las profundidades insondables de la vida, se nos presentan históricamente condicionados, sujetos al poder inflexible del lugar y de la hora y en último término como relativos.

La *relatividad* de toda concepción humana es para Dilthey la última palabra del pensamiento histórico. «Todo es relativo. Sólo es incondicionada la naturaleza del espíritu que en todo se manifiesta; pero ni siquiera respecto del conocimiento de esta misma naturaleza del espíritu se da una concepción definitiva; cada una de ellas es a su vez relativa y ha hecho bastante, si ha sido fiel a su tiempo»[37]. En el reconocimiento de esta relatividad de toda manifestación histórica ve Dilthey el último paso para la liberación del espíritu.

Es verdad que Dilthey se esfuerza en superar de algún modo ese relativismo y no sólo reconoce que la verdad está presente en todas estas cosmovisiones, sino que llega incluso a afirmar que en cada una de ellas brilla un rayo de la *única* verdad. Pero, ¿qué sentido puede tener hablar de la verdad que mora en cada visión del mundo, si éstas se oponen mutuamente

35. Ibíd., p. 107ss (EI, p. 137ss).
36. Ibíd., p. 112ss (EI, p. 141ss).
37. *Die Jugendgeschichte Hegels. Fragmente aus dem Nachlass* (GS, vol. IV), p. 250 (EI, vol. V, p. 226).

y no disponemos de un criterio para distinguir en cada una de ellas lo verdadero de lo falso? Hay en la actitud historicista de Dilthey un peligro para la misma vida, para esa misma fuerza vital de la que nuestro filósofo ha sido un entusiasta panegirista. Se trata de un peligro del cual el propio Dilthey fue consciente y que le llevó a plantearse, refiriéndose a su amigo el conde Paul Yorck von Wartenburg, este angustioso interrogante: «¿No se convertirá mi punto de vista histórico en baldío escepticismo al pretender medir con él la vida? Porque he aquí que hemos de sufrir y domeñar este mundo, hemos de actuar en él. Mi amigo lo hace victoriosamente, pero ¿dónde encontrar en mi cosmovisión un vigor semejante?»[38] A Dilthey, como nota H. Meyer, le faltó ese vigor[39]. En él la visión del filósofo que se mueve en la dimensión de lo absoluto fue engullida por la del historiador. Éste fue el tributo que el genio de Dilthey hubo de pagar a una herencia positivista y antimetafísica.

5. El sueño de Dilthey

El propio filósofo ha expresado poéticamente ese temple vital, entre escéptico y resignado, que en él produjo la constante meditación sobre la conciencia histórica en el trabajo intitulado *Un sueño* (1903), que leyó ante un grupo de discípulos y amigos en el simposio filosófico celebrado con ocasión de sus setenta años. En un caluroso atardecer de verano, Dilthey había llegado al palacio de un amigo, en Klein-Ols. El diálogo filosófico entre ambos se prolongó hasta bien entrada la noche. Al retirarse a su dormitorio el filósofo se detuvo largo rato ante un bello grabado de *La escuela de Atenas*, que pendía sobre la cama. Aquella noche Dilthey sintió con especial fruición cómo el espíritu armonioso del divino Rafael había amortiguado, hasta convertirla en conversación pacífica, la lucha a vida y muerte de los diferentes sistemas filosóficos. Rendido de sueño se acostó y se durmió en seguida. Muy pronto se sumergió en un sueño en el que se mezclaban el cuadro de Rafael y la conversación que había tenido.

De pronto, las figuras de los filósofos empezaron a cobrar vida. «A la izquierda del templo de los filósofos, y desde lejos, muy lejos, se iba aproximando una larga fila de varones, con los abigarrados trajes de muchos siglos. Cuantas veces pasaba alguien delante de mí y volvía hacia mí su rostro, me esforzaba por reconocerlo. Allí estaban Bruno, Descartes, Leibniz... y tantos otros, tal como me los había figurado por sus retratos.

38. Citado en H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, vol. V, Paderborn-Wurzburgo 1949, p. 297.
39. Ibíd.

Subían la escalinata. A medida que iban entrando caían los límites del templo. En un campo espacioso se confundieron entre las figuras de los filósofos griegos. De pronto ocurrió algo que me sorprendió, aun en medio del sueño. Como empujados por un viento interior iban unos hacia otros, para formar un solo grupo. Al principio el movimiento se dirige hacia el lado derecho, allí donde el matemático Arquímedes está trazando su círculo y se reconoce al astrónomo Ptolomeo por el globo terráqueo que lleva en la mano. Se agrupan los pensadores que fundan su explicación del mundo sobre la firme y omniabarcante naturaleza física, que proceden de abajo arriba, que tratan de encontrar una explicación causal unitaria del universo, poniendo en conexión leyes naturales independientes, y que de este modo subordinan el espíritu a la naturaleza o limitan resignadamente nuestro saber a lo que se puede conocer por nuestros métodos científico-naturales. En este grupo de materialistas y positivistas reconocí también a D'Alembert por sus finos rasgos y la sonrisa irónica de su boca, que parecía burlarse de los sueños de los metafísicos. También vi allí a Comte, el sistemático de esta filosofía positivista, al que escuchaba con respeto todo un corro de pensadores de todos los países.

»Una nueva procesión acudía hacia el centro, donde se hallaban Sócrates y el divino Platón, con su venerable figura de anciano: los dos pensadores que han intentado fundar sobre la conciencia de Dios en el hombre el saber acerca de un orden suprasensible del mundo. Vi también a Agustín, el hombre de apasionado corazón en busca de Dios, en cuyo torno se habían agrupado tantos teólogos filósofos. Escuché su conversación, en la cual trataban de armonizar el idealismo de la personalidad, que constituye el alma del cristianismo, con las enseñanzas de aquellos venerables maestros de la antigüedad. Y he aquí que del grupo de los investigadores matemáticos se destaca Descartes, una figura delicada, macilenta, consumida por el poder del pensamiento, y es llevado, como por un viento interior, hacia estos idealistas de la libertad y de la persona. Se abrió todo el grupo cuando se aproximó la figura un poco encorvada y fina de Kant con su tricornio y su bastón, los rasgos como paralizados por la tensión del pensamiento, el genio que había elevado el idealismo de la libertad a conciencia crítica y lo había reconciliado así con las ciencias empíricas. Al encuentro del maestro Kant subió las escaleras con desembarazo juvenil una figura resplandeciente, con su noble cabeza inclinada por la meditación: en sus rasgos melancólicos asoman el pensamiento profundo y la intuición poética e idealizadora, mezclados con el presentimiento del destino que le aguarda; es el poeta del idealismo de la libertad, nuestro Schiller. Se acercan también Fichte y Carlyle. Me pareció que Ranke, Guizot y otros grandes historiadores les estaban escuchando, pero me

sacudió un calofrío extraño cuando vi a su vera a un amigo de mis años juveniles, a E. von Treitschke.

»Apenas se habían reunido éstos, cuando también empezaron a agruparse, hacia la izquierda, en torno a Pitágoras y a Heraclito, los primeros que habían contemplado la armonía divina del universo, pensadores de todas las naciones. Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz. Y ¡espectáculo admirable! de la mano, como en sus años de juventud, marchaban los dos grandes pensadores suabos, Schelling y Hegel. Todos ellos proclamadores de una fuerza espiritual divina, que se expande por todo el universo, que vive en toda cosa y en toda persona, que opera en todo según leyes, de suerte que, fuera de ella, no existe ningún orden trascendente ni lugar alguno para la libertad de elección. Me pareció que todos estos pensadores escondían un alma de poeta tras sus graves rostros. También se produjo tras ellos un impetuoso movimiento de acercamiento. En esto se fue aproximando a pasos mesurados una figura mayestática, con una actitud solemne casi rígida; temblé de veneración cuando vi los grandes ojos, alumbrando como soles, y la cabeza apolínea de Goethe: se hallaba en la mitad de la vida y todas sus figuras, Fausto, Wilhelm Meister, Ifigenia, Tasso, parecían revolotear en su torno; y con ellas todas sus grandes ideas acerca de las leyes formadoras que desde la naturaleza ascienden a la creación del hombre.

»Percibí que entre estas figuras grandiosas se agitaban otras de un lugar para otro. Parecía como si quisieran mediar inútilmente entre la áspera renuncia del positivismo a todo enigma de la vida y la metafísica, entre una conexión que todo lo determina y la libertad de la persona. Pero en balde se afanaban estos componedores entre uno y otro grupo, pues la distancia se fue agrandando, hasta que, de pronto, desapareció el suelo, y un terrible extrañamiento y hostilidad parecía separar a los grupos. Fui presa de una rara angustia al ver cómo la filosofía se me presentaba en tres o más figuras distintas y la unidad misma de mi ser parecía desgarrarse, ya que me sentía atraído anhelosamente ora por un grupo, ora por otro, y trataba con el mayor coraje de conservar mi unidad. Bajo las ansias de mis pensamientos se fue adelgazando la capa del sueño, empalidecieron las figuras y desperté.

»A través de la gran ventana titilaban en el cielo las estrellas. Me sobrecogió la inmensidad e insondabilidad del universo. Como una liberación, repensé las ideas consoladoras que había expuesto a mi amigo en aquella conversación de la noche.

»Este universo inmenso, insondable, inabarcable, se refleja múltiplemente en los videntes religiosos, en los poetas y en los filósofos. Todos se hallan bajo la acción del lugar y de la hora. Toda concepción del mundo

está históricamente condicionada; es, por tanto, limitada, relativa. Así parece surgir una terrible anarquía del pensamiento. Pero la misma conciencia histórica que ha producido esta duda absoluta es capaz de señalarle sus límites. En primer lugar, las cosmovisiones se han diversificado según una ley interna. Mis pensamientos se volvieron hacia las grandes formas fundamentales de cosmovisión, tal como se habían presentado al soñador en la imagen de los tres grupos de filósofos. Estos tipos de concepción del mundo se afirmaban unos junto a otros en el correr de los siglos. Y también otro motivo liberador: las cosmovisiones se fundan en la naturaleza del universo y en la relación que tiene con él el espíritu que capta finitamente. Así cada una de ellas expresa, dentro de las limitaciones de nuestro pensamiento, un aspecto -un lado- del universo. Dentro de este aspecto, cada una es verdadera. Pero cada una es también unilateral. Nos es imposible abarcar en un haz todos estos conceptos. No podemos ver la luz pura de la verdad más que desflecada en rayos de color.

»Las concepciones del mundo expresan la pluralidad de aspectos de la realidad en formas diferentes para nuestro entendimiento y apuntan hacia la verdad una. Ésta es incognoscible, cada sistema se enreda en antinomias. La conciencia histórica rompe así las últimas cadenas que la filosofía y la investigación natural no pudieron quebrantar. El hombre se halla ya libre. Pero, al mismo tiempo, esa conciencia salva para el hombre la unidad de su alma, la visión de una conexión de las cosas que, si bien es insondable, se hace patente a la vida de nuestro ser. Consoladoramente podemos venerar en cada una de estas cosmovisiones una parte de la verdad. Y cuando el curso de nuestra vida nos acerca sólo algunos aspectos de la conexión insondable, si la verdad de la cosmovisión que expresa este aspecto hace presa en nosotros de una manera viva, entonces podemos entregarnos tranquilamente a ella: la verdad se halla presente en todas.

»Esto, poco más o menos pensaba yo, pero como alguien a quien desvelado entre sueño y sueño se le cruzan los pensamientos; éstas eran las ideas sobre las que fui cavilando largo tiempo, mientras mi mirada era atraída por el esplendor veraniego de las estrellas. Por fin, me entregué al sueño ligero del amanecer, pespunteado por los sueños que suelen acompañarle. La bóveda del cielo me parecía cada vez más resplandeciente, a medida que avanzaba la luz de la mañana. Tenues, beatas figuras flotaban por el cielo. Fue inútil que al despertar tratara yo de reproducir estas deliciosas figuras ensoñadas. Sentía tan sólo que en ellas se expresaba la delicia de una máxima libertad y movilidad del alma. He escrito este sueño para mis amigos, para ver si de ese modo puedo comunicarles también el sentimiento vivo en que pareció desembocar. Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la vida, de

boca sonriente y mirada melancólica. Sí, queridos amigos, vayamos en pos de la luz, de la libertad y de la belleza de la existencia. Pero no en un nuevo comienzo, despojándonos del pasado. Es menester que a cada nuevo hogar llevemos con nosotros los viejos dioses. Sólo quien se entrega, vive la vida. Ociosamente buscaba Nietzsche en una solitaria observación de sí mismo, la naturaleza primitiva, su ser sin historia. Fue arrancando una piel tras otra. ¿Qué le quedó entre las manos? Algo históricamente condicionado: la piel del hombre de poder del Renacimiento. Sólo su historia nos dice lo que es el hombre. Es inútil, como hacen algunos, desprenderse de todo el pasado para comenzar de nuevo con la vida, sin prejuicio alguno. No es posible desentenderse de lo que ha sido: los dioses del pasado se convierten en fantasmas. La melodía de nuestra vida lleva el acompañamiento del pasado. El hombre se libera del tormento del momento y de la fugacidad de toda alegría sólo mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha engendrado la historia. Entrega a ellos, y no subjetividad del arbitrio y del goce: sólo así lograremos la reconciliación de la personalidad soberana con el curso cósmico»[40].

La correlación hombre e historia es el gran hallazgo de Dilthey. Somos seres históricos hasta unas profundidades inasequibles a nosotros mismos. El conocimiento del hombre importa siempre un conocimiento de la historia, ya que el individuo, como punto de cruce del acontecer histórico, está entreverado, quiéralo o no, en un mundo histórico. E, inversamente, el conocimiento de la historia implica a su vez el conocimiento del hombre, ya que sólo reviviendo sus vivencias es éste capaz de comprender la historia. Con razón ve Dilthey en esa implicación de hombre e historia, de conocimiento de la historia y de conocimiento del hombre, el dato fundamental de su crítica de la razón histórica. La primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica radica en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico y de que el mismo que investiga la historia es también el mismo que la hace. Todo esto representa, sin duda alguna, un gran acierto y constituye una aportación definitiva al progreso de las ciencias histórico-filosóficas. En adelante nadie puede hacer filosofía a espaldas de la conciencia histórica.

Pero Dilthey hizo de la conciencia histórica, que es ante todo una actitud, una *doctrina* y así nació su historicismo vitalista. El crítico de la metafísica se convierte en constructor de una especie de pseudometafísica en la que la vida, en frase de F. Díaz de Cerio, se transforma en «un muro al que hay que adorar»[41]. Comprender la vida y sus objetivaciones históricas

40. *Weltanschauungslehre. Zur Weltanschauungslehre*. 8. *Traum* (GS, vol. VIII), p. 219-224 (EI, vol. I, p. XXI-XXV).

41. F. Díaz de Cerio, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*, p. 531.

desde la vida misma será desde ahora la exigencia de Dilthey. Sus presupuestos inmanentistas y antimetafísicos le impiden ver que la vida no se entiende suficientemente desde sí misma, que ella misma plantea la pregunta por su propio sentido, que el hombre que vive profundamente su vida no puede menos de poner y de hallar en el ahora y el aquí de su encrucijada histórica unos valores y una verdad que en una u otra medida llevan el sello de lo absoluto. El juicio definitivo sobre la obra de Dilthey acaso esté reservado al futuro, ya que el pensamiento de hoy no ha llegado todavía al final del camino que él inició. En todo caso su doctrinarismo historicista no debe hacernos olvidar sus méritos. No debe sobre todo hacernos olvidar su concepción de la historicidad del ser humano, en la que hay que ver seguramente una de las más decisivas adquisiciones del pensamiento moderno. Como lo ha expresado el propio Dilthey en una frase que compendia toda su obra: «Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia, y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»[42].

42. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, III/1 (GS, vol. VII), p. 278 (EI, vol. VII, p. 304).

CAPÍTULO SEXTO

HUSSERL

El nombre de Husserl va asociado al de la corriente filosófica más amplia y renovadora de la primera mitad del siglo XX: la *fenomenología*[1]. Un rasgo la distingue del siglo XIX: la búsqueda del sentido, de la esencia. En efecto, como observa Ortega, el mundo positivista de finales de siglo era un mundo vacío de sentido. No había en él sino hechos. La gnoseología positivista no admitía más que hechos y relaciones entre hechos. La filosofía quedaba reducida a los resultados de las ciencias positivas. Lo que sobrepasaba estos resultados, como la dimensión ideal del sentido, carecía sencillamente de realidad. «Hoy nos parece fabuloso que hace treinta años fuese menester pasar tantos apuros y empinarse de tal modo sobre la punta de los pies para entrever en utópica lejanía algo que vagamente mostrase ser y sentido. La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la "fenomenología" de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes –Dios, los astros, los números–, lo mismo que las humildes y más próximas: las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una "esencia". El cambio, por lo súbito, se asemeja a

1. Para una historia completa del movimiento fenomenológico cf. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement. A historical introduction*, 2 vols., La Haya 1969; reed. 1982 (Ph. 5-6). Entre otros abundantes estudios introductorios véase F. Jeanson, *La phénoménologie*, Paris 1951; J.F. Lyotard, *La phénoménologie*, Paris 1954; [7]1969; L. Landgreve, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1963; reed. 1978; trad. castellana: *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, Buenos Aires 1968; P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Neuchâtel 1966; H.G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, en *Kleine Schriften*, vol. III, Tubinga 1972, p. 150-189; A. Dartigues, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Toulouse 1972; trad. castellana: *La fenomenología*, trad. de J.A. Pombo, Barcelona 1975; [2]1981; S. Zecchi, *La fenomenología*, Turín 1983.

lo que nos pasa cuando de bruces miramos al agua de la alberca. Primero vemos sólo agua, que cuanto más limpia menos visible es, más vacía de contorno y figura. Pero de pronto, al variar mínimamente la acomodación ocular, vemos la alberca habitada por todo un paisaje... Algo parejo acontece en los grandes cambios históricos: a la postre, su causa radical es una simple variación del aparato mental del hombre que le hace recoger reflejos antes inadvertidos. El afán sempiterno de la filosofía –la aprehensión de las esencias– se lograba, por fin, en la fenomenología, de la manera más sencilla»[2].

La fenomenología (del griego φαινόμενον = lo que se muestra) es ante todo un método que consiste en describir lo inmediatamente dado en la conciencia. Los fenómenos, cuyo estudio es el objeto de la fenomenología, no deben entenderse en el sentido subjetivista de Kant, como si detrás del fenómeno se agazapase la cosa, ni en el sentido positivista de Comte y de Taine, como simples hechos de experiencia, sino en el sentido de lo *inmediatamente dado* en la conciencia. De aquí el lema de la escuela: ¡Vuelta a las cosas mismas! *(Zurück zu den Sachen selbst!)*. La fenomenología quiere dejar la palabra a las cosas mismas. Su única norma consiste en dejar que las cosas mismas se hagan patentes a la mirada intuitiva y reveladora, pero al mismo tiempo humilde y reverencial del filósofo. De ahí que el *ethos* del fenomenólogo se caracterice por una renuncia apasionada a toda violencia de interpretación y a todo presupuesto previo. Su ideal no es construir un sistema, sino acercarse a las cosas con una confianza profunda, para escuchar de sus propios labios la palabra esencial que le revela lo que ellas son en sí mismas. Por esa actitud básica la fenomenología se distingue tanto de las audaces construcciones de la metafísica idealista, como del empirismo alicorto de las ciencias positivas. Del idealismo le separa su tendencia eminentemente antiespeculativa; de las ciencias positivas el hecho de tomar como objeto una dimensión más primigenia: el mundo vivencial. La fenomenología aspira de este modo a superar a la metafísica idealista por su rigor científico y a las ciencias positivas por su carácter originario. En el momento histórico en que ella aparece, la fenomenología significa un «comienzo radical»[3].

Los momentos esenciales ulteriores del método fenomenológico son los siguientes: 1) la cosa misma debe ser reconquistada por eliminación de los diversos estratos de sentido, de que la han recubierto las teorías científicas o filosóficas. Una piedra no consistirá para el fenomenólogo en constela-

2. J. Ortega y Gasset, *Max Scheler. Un embriagado de esencias* (1874-1928), «Rev. de Occidente» (junio 1928) *(Obras completas*, vol. V, p. 509s).

3. Cf. E. Fink, *L'analyse intentionelle et le problème de la pensée spéculative*, en: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, ed. por H.L. van Breda, Paris 1952, p. 60.

ciones de átomos y moléculas o en paquetes de energía, sino sencillamente en esa cosa extensa, dura, pesada, coloreada, etc., que se nos muestra en la percepción sensible; 2) la cosa misma puede ser expresada mediante las formas lógico-sintácticas del lenguaje, pero en su ipseidad autárquica es independiente del lenguaje. La predicación es una operación lógica, efectuada sobre una cosa en sí misma prelógica. La fenomenología quiere despojar a las cosas de su ropaje lógico-conceptual para presentarlas, lógicamente desnudas, a la mirada pura del filósofo; 3) lo que la fenomenología aspira a conocer de las cosas no son sus aspectos accesorios o accidentales, sino su esencia o contenido ideal, captado en visión inmediata[4]. El mundo de la fenomenología es el cosmos intemporal de las esencias ideales. El fenomenólogo es en este sentido un antípoda del existencialista. La pasión de este último es la existencia humana concreta y temporal, que se hace a sí misma en la decisión. El fenomenólogo, en cambio, es el prototipo del filósofo contemplativo, cuya mirada se extasía en la contemplación de un mundo ideal, eternamente válido. No la existencia, sino la esencia de las cosas y las leyes eternas que en ella se fundan constituyen la pasión del fenomenólogo.

La fenomenología tiene sus predecesores más o menos lejanos en Bernhard Bolzano (1781-1848), Franz Brentano (1838-1917) y Carl Stumpf (1848-1936). A. von Meinong (1853-1920), discípulo de Brentano, inició por su cuenta en Austria una corriente parecida. Pero su verdadero fundador es Husserl. En torno a él se formó pronto una influyente escuela. Pero al margen del movimiento fenomenológico propiamente dicho, la fenomenología ha tenido una parte importante en la evolución ulterior del pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XX. Con ella se relaciona esencialmente el pensamiento de los dos discípulos más importantes de Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger.

1. El hombre y la obra

Edmund Husserl nació el 8 de abril de 1859 en Prossnitz, una ciudad de Moravia, cuando esta provincia pertenecía todavía al Imperio austrohúngaro[5]. Descendiente, como su contemporáneo Sigmund Freud, también

4. Cf. ibíd., p. 62ss.

5. Suple la ausencia de una buena biografía de Husserl el volumen de K. Schuhmann (dir.), *Husserl-Chronik. Denk -und Lebensweg E. Husserls*, La Haya 1977. Se encuentran una serie de testimonios directos sobre la vida y la enseñanza del maestro, provenientes de discípulos que le trataron en Gotinga o en Friburgo, como por ejemplo W. Schapp, J. Hering, H. Plessner, F. Kaufmann, K. Löwith, H. Spiegelberg, etc., en *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haya 1959. Ofrece interesantes datos sobre el hombre Husserl, sobre todo en lo que se refiere a su aventura espiritual y religiosa J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Madrid 1961. Véase también L. Kelkel-R. Scherer, *Husserl, sa vie, son oeuvre*, Paris 1964.

originario de Moravia, de una antigua familia judía, recibió como aquél una educación esmerada, que debía prepararle para abrirse camino en la sociedad burguesa centroeuropea. En Olmütz y Viena pudo seguir el amplio y equilibrado-conjunto de enseñanzas científicas y literarias, que en el viejo Imperio de los Habsburgos impartían los colegios secundarios, pero sus calificaciones no fueron sobresalientes: al parecer sus compañeros le tenían por un distraído. Había, sin embargo, dos disciplinas en las que sobresalió: las matemáticas y las ciencias naturales. Era normal, pues, que al ingresar en Leipzig en la universidad, se matriculara en físicas, matemáticas y astronomía. Asistió también a las lecciones dadas por Wilhelm Wundt, pero no lograron despertar su interés. En 1878 Husserl pasó a la Universidad de Berlín, donde enseñaban algunos de los más famosos matemáticos de la época: Leopold Kronecker, Ernest E. Kummer y sobre todo, el hombre que será su maestro, Karl Weierstrass. Todos ellos consideraban el número y no el espacio como el concepto fundamental de las matemáticas: la geometría se derivaba de la aritmética; las cantidades se expresaban por números enteros y no por medidas. Estos hombres enseñaron al fundador de la fenomenología un pensamiento exacto y disciplinado, que está en la raíz de su conocida concepción de la filosofía como ciencia estricta. Al mismo tiempo, las lecciones de Friedrich Paulsen, representante con Wundt de la primera reacción contra el positivismo dominante, empezaron a despertar en él el sentido filosófico.

En 1881 Husserl volvió a Viena para continuar sus estudios matemáticos: dos años más tarde recibía el grado de doctor con una disertación sobre el cálculo de variaciones. Durante un breve tiempo el joven matemático trabajó en Berlín como ayudante de Weierstrass, pero pronto dio un paso inesperado, pero de consecuencias decisivas para su futura carrera: decidió volver a Viena para estudiar filosofía. Contaba allí para ello con un excelente maestro: Franz Brentano[6]. Antiguo sacerdote católico, que había dejado la Iglesia con ocasión de la promulgación por el concilio Vaticano I del dogma de la infalibilidad papal, Brentano conservaba de su pasado eclesiástico la devoción por Aristóteles y la aversión hacia todo tipo de idealismo. Husserl heredará de Brentano una idea tan sencilla, como capital: la idea de *intencionalidad*. Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los grandes escolásticos de la edad media denominaban la *intentio* (del verbo *intendere* = tender hacia) y que Brentano solía denominar «objetividad inmanente» o «dirección hacia un objeto». La intencionalidad constituía a sus ojos el rasgo diferencial de lo psíquico frente a lo físico. Si adoptamos la clasificación usual de los actos psíquicos en actos de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento, en todo acto de conocimiento se conoce algo, en todo acto de voluntad se ama u odia algo, en todo sentimiento se siente algo. En una palabra, la conciencia es siempre *conciencia de algo*.

Husserl se apartará después de Brentano en la tesis de que todos los fenómenos psíquicos son intencionales –según él, las sensaciones no lo son, ya que no son ellas las que son conocidas, sino la cosa–, pero mantendrá con él la noción de conciencia intencional, incluso contra la oposición de algunos de sus contemporáneos, según los cuales los sentimientos carecerían de la necesaria relación a un objeto. Es impensable que alguien sea agradado sin algo agradable, ni tampoco puede haber deseo sin algo que sea deseado, ni consentimiento sin un objeto sobre el que verse. Todas estas cosas son intenciones. Hay diferencias en la intención y, por ende, en la conciencia. Pero no hay conciencia sin objeto al que tienda. Con razón confesaría el propio Husserl que sin la idea escolástica de intencionalidad, transformada por Brentano en un concepto básico de la psicología, no habría sido posible la fenomenología[7].

Por este mismo período Brentano introdujo a su discípulo en el pensamiento de Bernhard Bolzano, un sacerdote católico que a comienzos del siglo XIX enseñó filosofía en la Universidad de Praga. Adversario decidido del relativismo antropológico kantiano, Bolzano –para quien la filosofía era la ciencia de las relaciones objetivas entre verdades– edificó una teoría del conocimiento sobre estos tres conceptos: la proposición en sí misma, la representación en sí misma y la verdad en sí misma. En su opinión, las proposiciones lógicas son proposiciones en sí, con independencia del sujeto que las piensa. Su realidad corresponde, sin embargo, únicamente al aspecto lógico del juicio, al hecho de que su ser no depende de su ser pensado. Lo mismo que la proposición, la representación, que constituye su contenido, tampoco exige un sujeto existente. Finalmente la verdad en sí misma, establece la validez lógica de una afirmación, independientemente de que haya sido pensada o expresada por alguien. El reino del «en-sí» constituye para Bolzano la esencia inmaterial de las cosas, existente al margen del espacio y del tiempo, no aprehendida por nuestros sentidos ni por nuestros conceptos, sino sólo por intuición, y pensada eternamente por Dios.

Con esta defensa a ultranza de la objetividad, Bolzano influirá grandemente en el nacimiento de la fenomenología. El propio Husserl reconocerá

6. Sobre Brentano véase el capítulo que le dedica H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, p. 27-50. Allí mismo, p. 49-50 se encuentra una selecta bibliografía. El propio Husserl es autor de un trabajo intitulado *Erinnerungen an Franz Brentano*, en: *Franz Brentano*, ed. O. Kraus, Munich 1919. Ha dedicado a Brentano una útil monografía M. Cruz Hernández, *F. Brentano*, Salamanca 1963.

7. Cf. J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, p. 104.

haber recibido de él impulsos decisivos y lo llamará «uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos»[8].

Pero por ahora Husserl estaba todavía muy lejos de pensar en su futuro descubrimiento. En 1886, siguiendo el consejo de Brentano, se dirige a Halle, en cuya universidad fue discípulo y ayudante de Carl Stumpf, famoso psicólogo a quien dedicará posteriormente sus *Investigaciones lógicas*[9]. Stumpf sostenía frente al psicologismo dominante que la lógica y la gnoseología no eran simples partes de la psicología, aunque necesitaban de ella para no caer en pura logomaquia. De ahí deducía Stumpf la idea de la construcción de un sistema de ciencias neutrales, entre las que incluía a la metafísica. Aunque visto desde la perspectiva futura de Husserl, el pensamiento de Stumpf estaba todavía demasiado apegado a la psicología, no dejará de ejercer un importante influjo sobre la primera etapa de la fenomenología, centrada en el análisis de los contenidos significativos o esenciales de los fenómenos psíquicos. En Halle Husserl se habilitó con la tesis *Sobre el concepto de número* (1887) y empezó a enseñar como docente privado. En 1891, también en Halle, publicó su primera obra, *Filosofía de la aritmética*, a la que incorpora su tesis sobre el concepto de número, y en 1900-1901 los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas*, una obra monumental en la que establece las bases de una lógica pura y da una estocada mortal al relativismo psicologista. Había nacido lo que desde entonces se llama la fenomenología.

Este mismo año Husserl es llamado a Gotinga como profesor extraordinario. Allí se reúne pronto en torno al maestro un grupo de discípulos y colaboradores, que constituyen la primera escuela fenomenológica. Se cuentan entre ellos Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Morit Geiger, Max Scheler, Edith Stein y Dietrich von Hildebrand. Junto al entusiasmo que suele acompañar los grandes hallazgos, constituye un rasgo de la época de Gotinga la entrega apasionada del maestro y sus discípulos al descubrimiento de las esencias, al análisis de los contenidos ideales de los actos psíquicos. En 1910-1911 publica Husserl un famoso artículo con el título de *Filosofía como ciencia estricta*. Tres años después, en 1913, funda el «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Halle 1913-1930), publicación anual encargada de recoger los trabajos de investigación de la escuela. En el primer volumen de este anuario aparecerá la primera parte de su segunda obra maestra, las *Ideas para una fenomenología pura y una*

8. *Logische Untersuchungen*, I. *Prolegomena zur reinen Logik*, cap. 10 apéndice (*Husserliana. Edmunds Husserl Gesammelte Werke* = [H], vol. XVIII), p. 227; trad. castellana: *Investigaciones lógicas*, I, trad. de M.G. Morente y J. Gaos = (GM-G), Madrid 1929; reed. 1982, p. 189.

9. Sobre Stumpf véase el capítulo que le dedica H. Spiegelberg, *The phenomenological movement*, p. 51-65. Allí mismo, p. 65, se encuentran unas breves indicaciones bibliográficas.

filosofía fenomenológica junto con *El formalismo en la ética* de Max Scheler. Más tarde verá también la luz en el mismo anuario *Ser y tiempo* de Heidegger.

En los últimos años de docencia en Gotinga se inició en el pensamiento de Husserl una reversión hacia el sujeto, que le llevaría paulatinamente de la inicial fenomenología de las esencias a la posterior fenomenología trascendental. El cambio es ya un hecho en el curso sobre *La idea de la fenomenología*, que el filósofo dicta en Gotinga en el semestre de verano de 1907, una exposición clara y didáctica del núcleo esencial de ideas de la naciente fenomenología trascendental, en la que la reducción fenomenológica juega ya un papel fundamental.

El nuevo punto de vista constituía la salida a una honda crisis que el filósofo había pasado algunos años después de la publicación de las *Investigaciones lógicas*. A la humillación de que fuera rechazada por el claustro universitario la propuesta ministerial de nombrarle profesor ordinario, alegando como pretexto su pretendida «carencia de importancia científica», se había unido una angustiosa duda sobre la viabilidad de su camino de pensamiento, que ponía en tela de juicio su propia existencia como filósofo. En esta situación desesperada Husserl tomó la determinación de hacer luz sobre sí mismo y sobre su tarea. En una nota de agenda, fechada el 25 de septiembre de 1906, escribía: «Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, de la razón práctica y de la razón estimativa. Sin dilucidar en rasgos generales el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la obscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano. Yo no quiero compararme con ellos, pero no podría vivir sin claridad. Quiero y debo acercarme a este sublime fin con trabajo y entrega y en pura profundización objetiva. Yo lucho por mi vida y por ello creo confiadamente poder seguir adelante... No busco con ello honores y fama, no quiero ser admirado, no pienso en los otros ni en mi carrera exterior. Sólo una cosa me llena: yo debo alcanzar claridad, de otro modo no podría vivir. La vida carece para mí de interés, si no puedo creer que lo conseguiré, que yo mismo y con los ojos bien abiertos podré ver verdaderamente la tierra prometida»[10].

10. El texto ha sido publicado por W. Biemel, *Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen*, «Philos. and Phenom. Research» 16 (1956) 297. El texto termina con una alusión al célebre caballero de Durero, que

La alusión a la obra capital de Kant no es ninguna casualidad. Por esta época Husserl se ocupó detenidamente con Kant y su pensamiento crítico. Es a raíz de esta ocupación como surge en él la idea de la fenomenología como *filosofía trascendental* y la de la reducción fenomenológica como modo de acceso a la consideración trascendental[11]. El nuevo planteamiento pasa a *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que constituye la obra clásica para conocer el pensamiento husserliano en esa segunda etapa de su camino filosófico.

En 1916 el filósofo es llamado a la cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, como sucesor del neokantiano Heinrich Rickert. Allí enseñará Husserl hasta su jubilación, en 1928. Los años friburgueses vuelven a ser fecundos para el maestro y su escuela. Nuevos discípulos, entre ellos Eugen Fink, Ludwig Landgreve y Martin Heidegger, le compensan de la pérdida de otros, bastante numerosos, que no le han seguido en la nueva andadura. Pero Husserl era un hombre incapaz de dormirse en sus laureles. Las obras de este último período, a la vez que profundizan en los grandes temas de la etapa anterior, inician un nuevo cambio en una dirección que anticipa, en cierto sentido, algunos aspectos del pensamiento existencial de Heidegger, como la temporalidad de la conciencia, la verdad antepredicativa, el horizonte mundano, etcétera. Recordemos a este respecto las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, procedentes de los años 1905-1910, pero publicadas por Heidegger en 1928; la *Lógica formal y trascendental* (1929); las *Meditaciones cartesianas*, originariamente unas conferencias dadas en francés en la Sorbona en 1929 y aparecidas en 1931; la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) y la obra póstuma *Experiencia y juicio. Investigación en torno a la genealogía de la lógica* (1939). Husserl fue un trabajador infatigable. Además de los escritos aparecidos en vida dejó a su muerte unas 40 000 páginas de manuscritos, en su mayor parte autógrafos y estenografiados, que se conservan en el archivo del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina[12].

Hombre íntegro, sincero y honrado a carta cabal, Husserl buscó la verdad filosófica con una pasión y entrega total, hasta hacer de ella la

sigue firme y resueltamente su camino, pese a la muerte y al diablo: «Yo debo vivir en el trabajo, la lucha y el esfuerzo apasionado por alcanzar la corona de la verdad. No me faltará serenidad: cielo sereno sobre mí, si avanzo valiente y seguro, como sobre el caballero de Durero, y que Dios sea conmigo, como con él, por muy pecadores que seamos» (ibid., p. 300).

11. Cf. W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, en: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (H, vol. II), p. VIII.

12. El Archivo fue fundado en 1939 por el franciscano belga H.L. van Breda, quien logró salvar de los nazis el *Nachlass* del filósofo. Véase sobre este asunto H.L. van Breda, *Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl*, en: *Husserl et la pensée moderne, Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie*, Krefeld 1-3 nov. 1956, ed. por H.L. van Breda y J. Taminiaux, La Haya 1959, p. 1-42 (Ph. 2).

substancia de su vida. «¿Veis mi Nuevo Testamento? –se cuenta que dijo una vez a sus discípulos–: está siempre sobre mi mesa, pero no lo abro nunca. Sé que una vez que lo abra y lo lea, abandonaría la filosofía»[13]. No es que él pensara que su filosofía era incompatible con el cristianismo, pero sospechaba que quedaría relegada a un segundo lugar, si empezaba a interesarse de veras por el Evangelio. De hecho Husserl llevó a cabo en su vida religiosa una lenta pero decisiva evolución. Vástago de una familia judía con muy escasa tradición religiosa, descubrió por vez primera la Biblia, en sus años de estudiante en Leipzig, como fruto de su amistad con los matemáticos Gustav Albrecht y Thomas Masaryk, el futuro fundador y primer presidente de Checoslovaquia. Inmediatamente Husserl se sintió movido por los Salmos y los Profetas y agitado por el Nuevo Testamento, pero no en el sentido de verdad revelada, de palabra de Dios al hombre, sino de testimonio de la hermosa vida y singular sabiduría del hombre, Jesús de Nazaret. Fue entonces cuando, estudiante de diecisiete años, se acercó a un pastor luterano con el Nuevo Testamento en la mano y le espetó: «Basándome en este libro, quisiera ser bautizado.» No deseaba una interpretación de la Escritura, ni una ulterior profesión de fe, sino sólo ser recibido como cristiano, según él buenamente lo entendía. Pero sólo diez años más tarde, al cumplir veintisiete, fue bautizado en la principal iglesia luterana de Viena, si bien, en gran medida, con el mismo espíritu. Como tantos otros judíos centroeuropeos del siglo XIX, Husserl veía seguramente en el Evangelio un paso adelante en el camino del progreso humano y en el bautismo el billete de entrada en la sociedad occidental. Rechazarlo no era sólo negar a Cristo, sino también, juntamente con él, la cultura y la civilización[14].

Después, la lectura de Kierkegaard y de Barth y la conversión de algunos discípulos judíos, sobre todo de Adolf Reinach y de Edith Stein, le abrieron poco a poco los ojos sobre el significado real de Cristo y del cristianismo e incluso le acercaron al catolicismo. Pero una inveterada deformación profesional que le llevaba a creer que para aceptar la fe católica había que examinar los dogmas, como si fueran hipótesis científicas, hacían muy difícil una decisión al respecto. Una vez dijo a un amigo católico que, si tuviera cuarenta años menos, tal vez intentaría entrar en la Iglesia, «pero como usted ve –continuó– ya soy muy viejo y durante toda mi vida he hecho todo con mucho cuidado, de suerte que tendría que invertir al menos cinco años en cada dogma. Ya puede darse cuenta de cuántos años tendría que vivir para poder acabar»[15]. Por ello fue sobre todo

13. Cf. J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 89.

14. Cf. ibid., p. 90.

15. Ibid., p. 140.

en sus últimos años, bajo el peso de la persecución nazi, cuando Husserl ahondó en la comprensión de la fe y de la vida cristiana.

Cuando bajo Hitler los profesores judíos se convirtieron de pronto en «mentirosos» y «falseadores» y el propio filósofo hubo de verse expulsado de la universidad y evitado como si fuera un leproso por sus amigos y antiguos colegas, había un lugar donde siempre era bien recibido, el priorato benedictino de Santa Lioba, donde había ingresado una antigua alumna, la hermana Adelgundis Jaegerschmidt. No es extraño que Santa Lioba le pareciera «un mundo aparte que se alza fuera de esta época malvada..., casi un cielo»[16]. En 1935 el filósofo presenció cómo su antigua discípula hacía los votos perpetuos. Había estudiado el ceremonial y siguió el rito con suma atención. Terminada la ceremonia, cuando Husserl se reunió con la hermana en la biblioteca para felicitarla, se le saltaron las lágrimas y se desvaneció un instante. Al recobrarse, dijo con una sonrisa: «Estaba muy emocionado. Fue demasiado para mí, era demasiado hermoso»[17]. Por esta época el filósofo se volvía con frecuencia al Nuevo Testamento. Sentado al sol, una mañana, en la primavera de 1936, leyó los Evangelios y dijo: «Hoy han brillado dos soles sobre mí.» A veces soñaba en no leer otra cosa que la Sagrada Escritura y deseaba sentirse libre de toda tarea para hacer lo que le ayudara a conocerse a sí mismo, «porque –decía– nadie que no lea la Biblia puede conocerse a sí mismo»[18].

En 1936 Husserl cayó enfermo de pleuresía y sufrió mucho pacientemente. Dos años después, el día de jueves santo de 1938, sintiendo cercana la muerte, preguntó a su enfermera: «¿Se puede realmente morir bien?» «Sí –respondió ella–, por la gracia de Nuestro Salvador Jesucristo» y le leyó el salmo «El Señor es mi pastor». Al llegar a las palabras: «Aunque tuviera que caminar por el valle de la sombra y de la muerte, no temo ningún mal, porque tú estás conmigo», Husserl le interrumpió: «Sí, esto es lo que pretendo. Deseo que él esté conmigo. Pero no siento su cercanía»[19].

Cuando se despertó, a la mañana siguiente, le dijo su mujer: «Hoy es viernes santo.» «¡Qué maravilloso día –contestó él–, viernes santo! Sí, Cristo nos ha perdonado todo.» Por la tarde, después de quejarse de estar todavía vivo, respondió a una sugerencia de la enfermera: «Sí, Dios es bueno, pero incomprensible. Esto es una gran prueba para mí.» Durante días Husserl permaneció en silencio, sumido en un ligero sueño. Pero el 27 de abril de 1938 se volvió de pronto a la enfermera: «He visto algo maravilloso. ¡Escríbalo rápidamente!» Cuando la enfermera regresó con un

16. Ibíd., p. 143.
17. Ibíd., p. 144.
18. Ibíd., p. 144s.
19. Ibíd., p. 145.

cuaderno, el filósofo había muerto[20]. Unos meses después, el franciscano belga Hermann L. van Breda fue a Alemania para recoger sus manuscritos y ponerlos a salvo en la Universidad de Lovaina. Ya en Friburgo supo que la viuda de Husserl corría peligro con los nazis y se la llevó consigo a Bélgica, donde le buscó refugio en un convento. Poco después la señora Husserl entraba en el seno de la Iglesia católica. «De este modo la Iglesia tomó bajo su protección lo que Husserl dejó tras él: su pensamiento y su amor»[21].

2. CARÁCTER DEL FILOSOFAR HUSSERLIANO

Como ha observado P. Thévenaz, la filosofía podría definirse como la búsqueda de lo que es primero, es decir, de la ἀρχή. En este sentido el nombre exacto de filosofía sería propiamente el de «arqueología». Mas he aquí que el doble significado de ἀρχή abre a la filosofía una doble perspectiva. La ἀρχή puede referirse a un πρῶτον intemporal, cuya prioridad es ontológica o lógica, es decir, a un *principio*, y a un πρῶτον temporal, cuya prioridad es cronológica, es decir, a un *comienzo*. En el primer sentido la filosofía, según una clásica definición aristotélica, es la ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν. En el segundo se convierte, en cambio, en la ciencia del comienzo, entendiendo por tal el comienzo mismo de filosofar. La filosofía concebida como ciencia de los primeros principios suele presentar la forma de una filosofía hecha y acabada. La ἀρχή es aquí certeza y solución. La filosofía concebida como ciencia del comienzo se presenta como una filosofía a medio hacer. La ἀρχή es aquí cuestión abierta, búsqueda de una tierra firme donde abordar. Prototipos del primer modo de concebir la filosofía serían los grandes sistemas de Aristóteles y Hegel. Prototipos del segundo modo podrían ser los intentos de Platón, Descartes y Kant[22].

No es preciso decir que Husserl pertenece al segundo grupo[23]. Su pensamiento viene definido por la *búsqueda de lo que es primero*, pero no en el

20. Cf. ibíd., p. 145s.
21. Ibíd., p. 147.
22. Cf. P. Thévenaz, *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl*, en: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 11s.
23. El pensamiento de Husserl, complejo e itinerante, se resiste a una exposición de carácter general que aúne concisión y calidad. No es extraño, pues, que en las historias de la filosofía al uso nuestro autor no salga siempre bien parado. Constituye una excepción digna de mención K. Held, *Edmund Husserl (1859-1938)*, en *Klassiker der Philosophie*, II: *Von Kant bis Sartre*, ed. por O. Höffe, Munich 1981, p. 274-297. No faltan los consabidos ensayos introductorios que cumplen mejor o peor su misión. Entre los de reciente aparición o que, al menos, no han envejecido demasiado habría que mencionar: J. Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires 1941; reed. 1966; T.D. Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, París 1951 (la parte dedicada a la exposición de Husserl, p. 23-228); A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer*

sentido de principio, sino de *comienzo*, de punto de partida radical del filosofar. Es sintomático a este respecto el hecho de que el propio filósofo definiera su filosofía como «ciencia del comienzo» *(Wissenschaft des Anfangs)*[24]. Husserl sigue a su manera los pasos de aquellos filósofos que se han preocupado ante todo de la búsqueda del método, del camino a seguir en la investigación filosófica. El propio pensador se define a sí mismo como un hombre que, «si por una parte ha tenido que rebajar el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un *simple principiante*, por otra ha llegado por la edad a la plena certeza de poder llamarse *efectivo principiante*. Casi pudiera tener la esperanza –si le fuera concedida la edad de Matusalén– de poder llegar a ser un *filósofo*»[25]. La cuestión del comienzo fue siempre para él el comienzo de la cuestión. Toda su vida de filósofo no fue otra cosa que una «lucha por el comienzo»[26], la búsqueda apasionada, casi angustiosa, de un comienzo de la filosofía que fuera auténticamente incuestionable, verdaderamente radical. En plena granazón de su obra Husserl tenía la sensación de que sólo estaba «al comienzo del comienzo»[27], de que, medida desde el ideal de una filosofía rigurosamente científica, su fenomenología era sólo un «camino inicial»[28]. Y con aquella modestia que caracteriza a los auténticos sabios confesaba todavía en su lecho de muerte: «He realizado un débil comienzo. Sé que me haría falta volver a empezar»[29]. Fue esta preocupación por el comienzo la que en un momento decisivo de su itinerario filosófico le condujo al descubrimiento de la reducción fenomenológica, con todo lo que, a ojos de muchos de sus discípulos, tenía de vuelta atrás, de recaída en las sutiles redes de la subjetividad, pero en la que él veía más que nada la

systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim an Glan 1956; J. Fragata, *A Fenomenologie de Husserl como fundamento da Filosofia*, Braga 1959; reed. 1962; W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tubinga 1959; trad. castellana: *Introducción de la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires 1973; D. Chistoff, *Husserl*, París 1966; trad. castellana: *Husserl o el retorno de las cosas*, trad. de I. Gómez Romero con bibliografía y selección de textos, Madrid 1979; L. Robberechts, *Edmund Husserl. Eine Einführung in seine Phänomenologie*, Hamburgo 1967; trad. castellana: *El pensamiento de Husserl*, México 1968; J.J. Kockelmans, *A first introduction to Husserl's phenomenologie*, Pittsburg 1967; E. Pivcevic, *Husserl and phenomenologie*, Londres 1970; R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari 1973; M. Natanson, *Edmund Husserl: philosopher of infinite tasks*, Evanston 1973; P. Janssen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1976. Hay que tener en cuenta además algunos artículos que han hecho historia: E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl*, «Kantstudien» 38 (1933) 319-383; reed. en: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haya 1966, p. 79-156 (Ph. 21); G. Gurvitch, *Le fondateur de la philosophie phénoménologique Edmund Husserl*, en: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, ed. G. Gurvitch, París 1949, p. 11-66; W. Biemel, *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, «Zeitsch. für philos. Forschung» 13 (1959) 187ss; trad. castellana: *Las fases decisivas del desarrollo de la filosofía de Husserl*, «Convivium» 5/6 (1958) 5-35.

24. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. III, *Nachwort* (H, vol. V), p. 161; trad. castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos = (G), México 1949; reimpr. Madrid 1985, p. 394.

25. Ibíd.

26. Ibíd., p. 162 (G., p. 395).

27. Ibíd., p. 161 (G., p. 394s).

28. Ibíd., p. 162 (G., p. 395).

29. Cf. P. Thévenaz, *La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl*, o.c., p. 26.

puerta segura de entrada en el ámbito de la filosofía científica en toda su universalidad.

Las diversas nociones de filosofía que Husserl fue desgranando a lo largo de su carrera se sitúan, como no podía ser menos, en el marco de esa exigencia de *radicalidad*, que constituye el rasgo básico de su fenomenología. Vamos a fijar nuestra atención en dos de ellas, que corresponden exactamente a las dos primeras etapas de su pensamiento, la eidética y la trascendental: la filosofía como *ciencia rigurosa* y como *filosofía primera*.

A la primera de estas dos nociones dedicó Husserl un resonante artículo que lleva precisamente por título *Filosofía como ciencia rigurosa* (1910-1911). Husserl comienza señalando que, si bien la filosofía desde sus primeros pasos, quiso ser una ciencia rigurosa, más aún pretendió ser aquella ciencia capaz de satisfacer las necesidades teóricas más hondas y de hacer posible a la vez una vida regida por normas estrictamente racionales, nunca, en ningún momento de su historia, pudo cumplir verdaderamente con esta exigencia, ni tan siquiera hoy que tanto se alude a su pretendido carácter científico. Al parecer –y ésta es a ojos de Husserl la sobria enseñanza de la historia– la filosofía «es incapaz de presentarse como verdadera ciencia»[30].

¿Cuál es la raíz de este fracaso histórico de la filosofía? ¿Qué es lo que le ha impedido y le impide todavía, como pensaba Kant de la metafísica, entrar por el camino seguro de la ciencia? La respuesta de nuestro filósofo es tajante: la filosofía no ha llegado a ser ciencia rigurosa porque ha modelado siempre su concepto de ciencia según el modelo de las ciencias particulares, y éste es precisamente el reproche que Husserl hace al pensamiento de Kant. La auténtica filosofía, en vez de orientarse hacia el modelo de las ciencias, debe partir inversamente de la crítica de los métodos y de los fundamentos de aquéllas, para de esta manera llegar a levantar un auténtico «sistema», que es precisamente lo que falta al pensamiento contemporáneo, que sólo es capaz de ofrecer un conjunto de visiones parciales de la filosofía.

En el contexto cultural en el que se movía Husserl, esta exigencia crítica se refería precisamente a los métodos del *naturalismo* y del *historicismo*. En esto consiste el cambio de rumbo preconizado por nuestro filósofo y con el que se identifica la fenomenología. «Los desarrollos que siguen –y con ellos se refiere Husserl a la crítica de la actitud naturalista e historicista– tienen su fundamento en la consideración de que los intereses de la cultura humana exigen el desarrollo de una filosofía como ciencia rigurosa.

30. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, ed. W. Szilasi, Francfort del Meno 1965, p. 8; trad. castellana: *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de E. Tabernig = (ET), Buenos Aires ⁴1981, p. 44. Sobre la noción de filosofía como ciencia rigurosa cf. J.A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid 1981, p. 19ss.

Por consiguiente, sólo es justificable un cambio en nuestro tiempo, si está animado por la intención de fundar nuevamente la filosofía en el sentido de "ciencia rigurosa"»[31]. En opinión de Husserl, las ciencias de la naturaleza y del espíritu parten de un error de principio: las primeras porque levantan sin más sus construcciones sobre los datos empíricos; las segundas porque no conducen más que a una mera cosmovisión. Él, en cambio, aspira a una ciencia que no se ocupe de simples hechos ni de concepciones globales del mundo, inevitablemente parciales y opuestas las unas a las otras, sino de algo universalmente válido: la *esencia* de las cosas. Tal es en principio el cometido de la fenomenología. En la medida en que ésta se limite a ser una investigación sobre la esencia, se confirma no sólo como una alternativa al naturalismo y al historicismo, sino también como una ciencia apriórica en el sentido más estricto.

Oigamos al filósofo: «La filosofía es en su esencia la ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los ῥιζώματα πάντων. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. Ante todo, la filosofía no puede descansar hasta haber llegado a sus comienzos abolutamente claros, lo que quiere decir, a problemas absolutamente claros, y hasta haber adquirido los métodos adecuados a estos problemas y el campo último de trabajo en el que se dan cosas con claridad absoluta... El paso más grande que tiene que dar nuestra época es reconocer que con la intuición filosófica en su auténtico sentido, es decir, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos extremadamente rigurosos y que son decisivos para *toda* filosofía ulterior»[32].

Dentro del plan original de su segunda gran obra, las *Ideas para una fenomenología pura*, Husserl pensaba dedicar el tercer libro a la exposición de la genuina noción de filosofía. De ella habría de depender en adelante toda filosofía que deba poder presentarse como ciencia. Sin embargo, como es bien sabido, el ulterior desarrollo de esta temática no se halla en el marco de dicha obra, sino en el ciclo de lecciones, intitulado *Filosofía primera*[33]. Husserl empieza su primera lección con una declaración de objetivos: «Nuestra tarea histórica es elevar la fenomenología a la dignidad de una filosofía primera»[34]. Ahora bien, Husserl entiende el término aristotélico

31. Ibid., p. 12 (ET, p. 48).
32. Ibid., p. 71s (ET, p. 108s).
33. Sobre la noción de fenomenologia como filosofía primera cf. J.A. Muñoz, *La radicalidad de la fenomenologia husserliana*, p. 26ss.
34. *Erste Philosophie (1923-1924)*, I: *Kritische Ideengeschichte* (H, vol. VII), p. 3.

«filosofía primera» no como el conjunto de sedimentos que la tradición histórica nos presenta bajo el nombre de «metafísica», sino en sentido literal, como «disciplina científica del comienzo»[35], como una ciencia de nuevo cuño que pueda convertirse en base y fundamento de todas las ciencias, como una doctrina que abarque la entera vida racional, en cuanto «teoría universal de la razón cognoscitiva, valoral y práctica»[36]. La definición es al mismo tiempo una definición de la fenomenología y se halla en consonancia, salvo ligeros matices, con el contenido esencial de la obra husserliana[37]. En este sentido, como observa nuestro filósofo, «la puerta de entrada, el comienzo de la filosofía primera, sería el comienzo de toda filosofía en general»[38].

En la segunda parte del ciclo, Husserl vuelve sobre el mismo tema y establece la necesidad de elaborar una *ciencia de las fuentes originarias (Urquellenwissenschaft)*, en cuanto ciencia de la subjetividad trascendental[39]. La fenomenología deviene entonces en un sentido preciso «arqueología trascendental», es decir, la ciencia que en un retroceso hacia la subjetividad saca a la luz los elementos primeros y originarios del saber fenomenológico, no tanto los fenómenos, lo que se muestra, cuanto lo que subyace a su mismo mostrarse, a su aparecer.

El pensamiento de Husserl tiene inevitablemente el carácter de inconcluso y de esencialmente itinerante. Pensador incorregible, Husserl no cesó de desbrozar senderos vírgenes, que dejaría luego abiertos a sus sucesores. En la exposición de su itinerario filosófico distinguiremos tres etapas fundamentales, cada una de las cuales constituye en cierto sentido un nuevo comienzo. La primera etapa, *eidética*, está dominada por la búsqueda de las esencias; la segunda etapa, *trascendental*, introduce en la fenomenología el interés crítico de Descartes y Kant; la tercera etapa, *existencial*, preanuncia la evolución ulterior de la fenomenología en la dirección del pensamiento de Heidegger.

3. FENOMENOLOGÍA DE LA ESENCIA

Husserl había comenzado su carrera filosófica bajo el influjo, entonces prevalente, del *psicologismo*, que hacía de la psicología la base de toda filosofía. El psicologismo reducía las leyes de la lógica a experiencias

35. Ibid., p. 5.
36. Ibid., p. 6.
37. Cf. J.A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, p. 29.
38. Cf. *Erste Philosophie*, I, p. 5.
39. Ibid., II: *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (H, vol. VIII), p. 4.

subjetivas y procesos psíquicos. Las leyes lógicas eran a sus ojos meras leyes inductivas, leyes de los hechos de conciencia, fundadas en la costumbre y en ciertos hábitos de economía mental. Su fundamento no era, pues, objetivo, sino psicológico, y su pretendida evidencia una sutil coacción. En una palabra, el psicologismo reducía la lógica a la psicología. En consecuencia, la noción de verdad se volatilizaba, ya que se hacía relativa a un modo meramente humano de pensar.

En su primera obra, *Filosofía de la aritmética* (1891), Husserl paga todavía su tributo al psicologismo ambiental. El filósofo examina los primeros principios de las matemáticas y considera el número como dependiente de la pluralidad y a ésta como surgiendo mediante abstracción de una totalidad concreta. «Cualquier objeto de la representación, físico o psíquico, abstracto o concreto, dado mediante la sensación o la imaginación, puede ser unido a otro cualquiera y a cualesquiera otros en una cifra y de este modo ser contado: por ejemplo ciertos árboles, el Sol, la Luna, la Tierra y Marte; un sentimiento, un ángel, la Luna e Italia, etc. En todos estos ejemplos hablamos siempre de una cifra, de una pluralidad y de un número definido. La naturaleza de los contenidos concretos no importa en ningún sentido»[40]. Según Husserl, unimos estos objetos mediante un acto psíquico, denominado «conexión colectiva» *(kollektive Verbindung)*, cuya expresión lingüística es «y». La pluralidad, la unidad y el número tienen, pues, su origen en la mente, en un acto de conocimiento. En otras palabras, la «yuntabilidad» de las cosas es de carácter psicológico y no indica entre ellas una relación objetiva[41]. En el momento de escribir su *Filosofía de la aritmética*, el mundo de Husserl estaba construido sobre actos psíquicos. Era un mundo mental, no real. Acerca del mundo real, en el que están las cosas y en el que las unas se relacionan con las otras, sostenía Husserl que no podía afirmarse nada, ya que el conocimiento se limita a los fenómenos psíquicos, es decir, no se refiere a las cosas, sino sólo a su «representación». Con razón el conocido matemático G. Frege, en una reseña crítica no exenta de ironía, consideraba un «placer inocente» llamar a la Luna una «representación», al menos mientras uno no se imagine que puede, por actos psíquicos, moverla de su lugar en el sistema solar o incluso traerla a la existencia[42]. En realidad, *Filosofía de la aritmética* es una obra de carácter todavía prefenomenológico. Husserl se plantea en ella una serie de problemas típicos de la crítica de los fundamentos, en particular el problema de la explicación del concepto de número, pero dentro de una orientación de carácter marcadamente psicologista.

40. Cf. *Philosophie der Arithmetik* (H, vol. XII), p. 16.
41. Cf. ibid., p. 17ss.
42. G. Frege, *Rezension: Husserl, Philosophie der Arithmetik*, «Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik» 103 (1894) 317; reimpr. en: *Kleine Schriften*, ed. por I. Angelelli, Hildesheim 1967, p. 182.

a) *La lucha contra el psicologismo*

Sin embargo, el propio Husserl se dará pronto cuenta de que había sido víctima de lo que su crítico y rival, G. Frege, había llamado una extendida «enfermedad filosófica» y en la primera parte de sus *Investigaciones lógicas*, intitulada *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), se opondrá, con el celo de los neoconversos («contra nada –confiesa citando a Goethe– se es más severo que contra un error recientemente abandonado»)[43] a toda teoría que sostenga que la razón depende de algo no racional, de algo relativo a la especie humana, de la constitución psíquica del hombre o del funcionamiento de sus procesos mentales. Estos puntos de vista, que Husserl subsume bajo el nombre de «psicologismo», son objeto de un severo vapuleo. El fundador de la fenomenología desmantela literalmente los errores psicologistas desde una doble perspectiva: desde sus *consecuencias* y desde sus *prejuicios*[44].

Husserl empieza por sentar que ninguna teoría puede violar las *condiciones* que hacen posible toda teoría. Ahora bien, esto es lo que ocurre con el psicologismo. Como teoría viola las condiciones que hacen posible toda teoría. Estas condiciones son dobles: las pertenecientes a la mente que conoce y las que resultan del concepto mismo de teoría. En primer lugar, conocer es juzgar y el juicio lleva consigo la pretensión de alcanzar la verdad. Pero si el que juzga no puede en ningún caso justificar esa exigencia, si no existe ningún criterio, ni siquiera el de la evidencia, para distinguir el juicio cierto del ciego prejuicio, entonces no se puede razonablemente sostener ninguna teoría. En segundo lugar una teoría es un conjunto objetivo de proposiciones enlazadas en forma de antecedentes y consecuentes. Pero cuando una teoría niega las leyes que rigen el enlace de las proposiciones, cuando mantiene que términos tales como «verdad», «relación», etc. no tienen un significado consistente, se anula a sí misma. Ahora bien, esto es lo que hace el psicologismo. Al atentar contra las condiciones básicas que hacen posible toda teoría, resulta no sólo falso, sino absurdo desde el principio[45].

Cuando Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas, expresa el talante mental del *relativismo*, que es la marca del psicologismo. «Hombre» puede significar aquí el *individuo singular* o la *especie humana*. En el primer caso, es verdad lo que a cada uno le parece tal, de suerte que lo verdadero para uno puede ser falso para otro. Husserl tenía este relativismo *individualista*, según el cual el conocimiento y la verdad son relativos al

43. *Logische Untersuchungen*, I: *Prolegomena zur reinen Logik, Vorwort* (H, vol. XVIII), p. 7 (GM-G, p. 23).
44. En la exposición que sigue, nos atenemos en líneas generales a los mismos desarrollos de Husserl. Hemos tenido también en cuenta la excelente presentación que de esta temática hace J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 108-114.
45. Cf. *Logische Untersuchungen*, I, c. 7, p. 118-120 (GM-G, p . 109-111).

sujeto que juzga, por un «impertinente escepticismo» y dudaba que tal «impertinencia» hubiera sido defendida alguna vez en serio[46]. En el segundo caso, es verdad lo que la especie humana tiene por tal. Aunque, a ojos de Husserl ese segundo tipo de relativismo no era menos impertinente que el primero, sin embargo la filosofía moderna estaba tan fuertemente inclinada hacia él, que era una excepción hallar un pensador que se hallara inmune. Se trata en el relativismo *antropológico* de una infección, de la que apenas nadie es capaz de mantenerse exento, pese a que, como teoría, opera con los mayores absurdos.

En efecto, decir que la verdad es relativa a la constitución psicológica y a las leyes mentales de una determinada especie carece de sentido, porque entonces la misma proposición podría ser verdadera para una especie y falsa para otra. Ahora bien, el significado de las palabras «verdad» y «falsedad» hacen imposible que algo sea *a la vez* verdadero y falso. La tesis del relativismo antropológico contradice, pues, el significado de las palabras que usa para establecerse[47].

Si el relativista arguye que hay seres para quienes el principio de contradicción y el principio del tercero excluido no vigen, quiere decir o que para ellos hay proposiciones que no siguen las leyes de la lógica o que su pensamiento real no es gobernado psicológicamente por ellas. Esto último no es nada extraordinario, ya que nosotros mismos somos tales seres. En cuanto a lo primero, Husserl observa que o bien estos seres entienden las palabras «verdadero» y «falso» como nosotros y entonces no podría tener lugar una discusión racional, al no aplicarse ambos principios, ya que éstos pertenecen al significado de las palabras según las entendemos *nosotros*; o bien estos seres usan las palabras «verdadero» y «falso» en un sentido totalmente *distinto* de nosotros y entonces la disputa se haría puramente verbal. A cambiar radicalmente el sentido de la palabra «verdad»: he aquí a todo lo que llega el relativismo. Cambia el significado de la palabra, pero la usa en el sentido determinado por los principios de la lógica, que es el único y exclusivo sentido en que la usamos, cuando hablamos de verdad[48].

Además, basar la verdad sobre la constitución psicológica de una especie es basarla sobre un *hecho* y darle por tanto el carácter de un hecho, el cual siempre es singular y temporal, mientras que la verdad es válida universalmente y en todo tiempo. El psicologismo es, pues, incapaz de justificar la validez universal de la verdad. Porque no se debe confundir el *contenido* de un juicio con el *acto* individual de juzgar. El acto de juzgar que

46. Cf. ibid., p. 123 (GM-G, p. 112s).
47. Cf. ibid., p. 124s (GM-G, p. 113s).
48. Cf. ibid., p. 125s (GM-G, p. 114s).

dos por dos son cuatro depende de muchas cosas, de que yo tenga ojos y oídos, de que me hayan enseñado a contar, etcétera, pero ninguno de estos dos factores determina el contenido mismo del juicio, la verdad $2 \times 2 = 4$, la cual es siempre universalmente una y la misma, sea quien sea quien la profiera[49]. Por otra parte, si la verdad tuviera como única fuente la estructura psíquica del hombre, entonces de no existir esta estructura, tampoco existiría la verdad. Ahora bien, la tesis de este juicio hipotético constituye un contrasentido, ya que la proposición: «no existe la verdad» es según su sentido equivalente a esta otra: «es verdad que no existe la verdad.» El contrasentido de la tesis implica el contrasentido de la hipótesis[50].

Finalmente la relatividad de la verdad lleva consigo la *relatividad del mundo*, ya que el conocimiento y su objeto están ligados entre sí. Si la verdad se hace subjetiva, no habrá un mundo en cuanto tal, sino sólo un mundo para tal o cual especie de seres conscientes. Esto podría caer muy bien a algunas gentes, pero la situación es ya más grave, tan pronto como empiezan a darse cuenta de que también ellos, con su conciencia, forman parte de este mundo relativo. Una vez que la conciencia se relativiza, incluso afirmaciones como «yo soy» o «yo experimento esto o aquello» no son estables ni verdaderamente significativas. Las tesis del relativismo se hacen cada vez más extrañas, si uno se detiene a pensar que un cambio en la especie animal, de cuya constitución se supone que depende la verdad del mundo, supone un cambio en el mismo mundo, pero, al mismo tiempo, se dice que cada especie animal es el producto de la evolución del mundo. Hétenos aquí frente a un acertijo: ¿Quién proviene de quién? ¿El hombre nace del mundo o el mundo del hombre?[51]

En su batalla contra el psicologismo Husserl no se contenta con mostrar las consecuencias absurdas que de él se siguen. Saca también a la luz los *prejuicios* o *equívocos* de los que nace. El *primero* es el siguiente: si las reglas que rigen la actividad psíquica son psicológicas y pueden ser comprobadas en la experiencia psicológica también lo serán las normas del conocimiento y, por tanto, las leyes lógicas. Pero Husserl arguye: las leyes de la lógica no son normas o reglas para pensar correctamente, sino *verdades evidentes por sí mismas*, principios que no necesitan de ninguna prueba y que se alzan como axiomas en la cumbre de todas las deducciones. Una cosa es que una ley lógica, por ejemplo el principio según el cual, si A es B y S es A, S es también B, pueda ser *usada* como norma o regla del juicio correcto, de suerte que todo el que juzgue que A es B y que S es A, deberá juzgar

49. Cf. ibid., p. 126 (GM-G, p. 115).
50. Cf. ibid., p. 126s (GM-G, p. 115s).
51. Cf. ibid., p. 128 (GM-G, p. 116s).

también que *S* es *B*, y otra que *sea* sólo una norma o regla del pensar correcto sin otro fundamento que la psicología[52].

El *segundo* equívoco es la confusión entre el *acto psíquico* y su *contenido*. Para justificar su primer prejuicio, el psicologista pregunta: ¿qué se entiende en definitiva por «proposición», «juicio», «conclusión», «prueba», «verdad», etcétera, sino fenómenos psíquicos? Si así fuera, responde Husserl, las matemáticas puras serían una rama de la psicología. Pero por mucho que los conceptos matemáticos sean psicológicos en su origen, las leyes que por ellos se expresan no son psicológicas, no dependen de la constitución psíquica del hombre. Contar «uno», «dos», «tres», «cuatro», «cinco» es un acto psíquico concreto que se da en el tiempo y el espacio, ahora y aquí; sin embargo los números 1, 2, 3, 4, 5 presentan un contenido no empírico, no temporal, que desborda totalmente el carácter empírico y temporal del acto psíquico por el que se expresan. Ahora bien, es a ellos y no al acto de contar a los que se refiere la aritmética. La misma distinción vale también para la lógica. Una cosa es el acto por el que yo enuncio el principio de no-contradicción y otra el principio mismo, con su exigencia lógica de universalidad y necesidad. Confundir ambas cosas, es confundir lo que se «intenta» con el «modo» como se intenta, es decir, tomar el rábano por las hojas[53].

El *tercer* equívoco del psicologismo identifica la *evidencia* con el *sentimiento* de evidencia. Se dice que la verdad reside sólo en el juicio y que la evidencia es el sentimiento que la garantiza, a lo que Husserl arguye: la verdad no reside en el juicio sino en sí misma y la evidencia no es un sentimiento añadido al juicio por azar o por una necesidad psíquica, sino la verdadera experiencia de la verdad, en la cual el que juzga tiene conciencia de que su juicio es conforme a verdad. La evidencia es el percatarse de la coincidencia entre la significación y el significado, de la perfecta correspondencia entre la afirmación y el hecho y, por ello, la realización definitiva de la intención. Donde hay evidencia, el objeto es *intentado* tal y como es *dado*, tal y como está presente; tan presente está en la experiencia de la verdad, que se puede decir: aquí la verdad es vista y asida. El hecho de que la evidencia se acompañe del sentimiento de evidencia no la convierte en algo psicológico ni desmiente su objetividad. La condición básica para el sentimiento de evidencia es que la evidencia se presente a sí misma. Así un sentimiento erróneo de evidencia constituye una decepción; pero por muy desfigurado que esté es, sin embargo, un sentimiento *de* evidencia, y proclama que la evidencia, en cuanto tal, existe y es anterior a cualquier

52. Cf. ibid., p. 159ss (GM-G, p. 139ss).
53. Cf. ibid., p. 170ss (GM-G, p. 147ss).

sentimiento. «El sentimiento de evidencia no tiene una condición esencial distinta de la verdad del juicio al cual pertenece. Como es evidente por sí mismo que donde no hay nada no puede verse nada, es también evidente por sí mismo que donde no hay verdad no puede haber intuición de la verdad, en otras palabras, no puede haber evidencia»[54].

Frente al psicologismo relativista de su tiempo Husserl se llamaba a sí mismo un hombre corriente en cuestiones de lógica *(ein logischer Alltagsmensch)*[55], porque para él la negación de la objetividad era una locura y su defensa una muestra de buen juicio. Por eso no dudaba en calificar de absurdos o carentes de sentido *(widersinnig)* los prejuicios del psicologismo, teniendo buen cuidado en señalar que usaba la palabra sin ningún matiz peyorativo, sino como término científico. Las tesis psicologistas constituyen literalmente un contrasentido. Ningún mecanismo psíquico puede convertir el conocimiento en error o el error en conocimiento, del mismo modo que ningún mecanismo psíquico puede hacer nunca que el color rojo que está ante mí sea el tono de do menor o que la más baja de dos notas sea la más alta[56]. Para poner de relieve la confusión de planos existente en el punto de vista del psicologismo, Husserl aducía, como hemos ya apuntado, su célebre distinción entre el *acto psíquico* individual de pensar (lo que más tarde denominará la *noesis*) y el *contenido objetivo* del pensamiento (lo que denominará *noema*). Tomemos la más sencilla proposición matemática, por ejemplo, como hemos hecho anteriormente, $2 \times 2 = 4$. El contenido expresa una necesidad objetiva, esencial e ideal, y como tal independientemente del acto actual de pensarlo. ¿Qué sentido tiene apelar aquí a la costumbre o a los mecanismos psíquicos? Es la necesidad misma del objeto la que se nos impone. La verdad de esta proposición no se rige por el pensar fáctico de una psique, sino que el pensar fáctico de toda psique debe regirse por ella. Y de hecho es así. Quienquiera que entienda los términos de esa proposición: $2 \times 2 = 4$, pensará lo mismo. ¿De dónde viene la mismidad en el *noema*, si la *noesis* es distinta? Esa identidad no puede provenir de la mente, sino del *mismo objeto ideal*.

Husserl ha refutado con ello el relativismo psicologista no sólo como relativismo *individual*, sino también como relativismo *específico* o *antropológico*. En efecto, no vale decir que la necesidad que encontramos en tales juicios depende de las leyes lógicas que rigen el pensamiento humano, ya que se nos impone como independiente incluso de nuestro pensamiento como tal. Si otros seres inteligentes distintos del hombre entendiesen por 2×2 lo mismo que entendemos nosotros, deberían concluir también que

54. Cf. ibid., p. 183ss (GM-G, p. 156ss).
55. Ibid., p. 155 (GM-G, p. 137).
56. Cf. ibid., p. 154s (GM-G, p. 136). Cf. también J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 114s.

$2 \times 2 = 4$. Tales proposiciones tienen valor ante el mismo Dios y no hay Dios que pueda hacer que valgan de otro modo. Y lo que hemos dicho de una proposición matemática, hay que extenderlo también al principio de no-contradicción y a los otros grandes principios lógicos. En todos estos casos se trata de una validez *a priori* y *absoluta* que no puede provenir del pensamiento, sino de su objeto.

Ahora bien, el hecho de que la conciencia sea siempre conciencia de un objeto, se llama intencionalidad. El psicologista conocía afuera las cosas y dentro, en la conciencia, los procesos psíquicos, pero desconocía la noción de intencionalidad. Husserl puede, pues, concluir: 1) las leyes lógico-matemáticas no son inductivas, sino *a priori* y su necesidad no es meramente psicológica, sino *objetiva*; 2) sus objetos son objetos *ideales*; 3) la raíz del error psicologista estriba en el desconocimiento de la *intencionalidad* como propiedad fundamental de la conciencia.

De este modo restablece Husserl el sentido del conocimiento como *conocimiento de la verdad*. Cuando yo enuncio una proposición verdadera lo hago en su esencia ideal, valedera para todos y para siempre. La verdad o es absoluta o no es verdad: he aquí la respuesta de Husserl a los psicologistas. Ellos quisieran hacerla relativa, dependiente del hombre que la piensa, de tal modo que la ley de gravedad, por ejemplo, no habría sido verdadera hasta que Newton la descubrió. Pero, aunque la verdad dice relación a un cognoscente, no nace de él. «Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero "en sí"; la verdad es una e idéntica sean hombres o monstruos, ángeles o dioses los que la aprehenden por el juicio. La verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud de razas, individuos y vivencias es la verdad de la que hablan las leyes lógicas y de la que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo»[57]. A la verdad no se le puede asignar este o aquel momento en el tiempo: está más allá y por encima de él. «La verdad es "eterna" o mejor es una idea y como tal supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo o una duración, aunque ésta se extienda a todos los tiempos»[58]. La naturaleza de la verdad no varía sea o no conocida. Su validez no depende de que existan seres inteligentes que la aprehendan. Si no hay seres inteligentes, entonces la verdad como posibilidad ideal queda sin realidad que la cumpla. «Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No está en algún lugar en el vacío, sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas»[59].

A este reino de las esencias pertenecen todas las verdades, de cuya

57. Ibíd., p. 125 (GM-G, p. 114).
58. Ibíd., p. 134 (GM-G, p. 121).
59. Ibíd., p. 136 (GM-G, p. 122).

validez tenemos conocimiento, y todo aquello que es válido, aun cuando no lo conozcamos o no podamos llegar nunca a conocerlo. *Verdad* y *esencia* son en Husserl dos categorías correlativas. Nada puede ser si no es determinado como esto o aquello, pero *esto* que es y que es, por ende, algo determinado, tiene una esencia, es verdad en sí mismo y puede ser conocido como tal. «La verdad como correlato de un acto identificador es un estado de cosas (*Sachverhalt*) y como correlato de una identificación de coincidencia es una identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal»[60]. Como rezaba la vieja definición medieval que Husserl hace suya: *veritas est adaequatio rei et intellectus*[61].

b) *El descubrimiento de la esencia*

Husserl había repetido, tal vez sin darse plena cuenta de ello y con un frescor primigenio de nueva creación, la experiencia del viejo Platón: el descubrimiento de la esencia. Todo objeto individual posee una *esencia*, un εἶδος (*Wesen*). El objeto concreto es real y contingente, pero su sentido necesario lo expresa la esencia ideal. Ella nos es dada en la conciencia, no como una cosa, sino precisamente como una esencia, con el modo de evidencia que le es propia. La esencia constituye el reino del ser ideal, no sujeto al *hic et nunc* de los entes empíricos, sino inespacial e intemporal. El 2, el triángulo o el principio de identidad tienen validez aparte del espacio y el tiempo. Son objetos ideales, presentes sólo al espíritu. La existencia de la esencia no tiene nada que ver con una hipótesis metafísica: se prueba por su misma *presencia* en la conciencia. A todo el que no sea ciego del espíritu le basta con abrir los ojos y mirar, simplemente mirar. Otros filósofos han intentado fundamentar esta presencia de la esencia y han acudido a la explicación ontológica de Platón o teológica de san Agustín. A Husserl le basta con *constatar* su presencia y su validez. ¡La presencia de la esencia! He aquí el milagro que llenaba de maravilla a Husserl y a sus primeros discípulos. Hay un cosmos de esencias, como hay un cosmos de entes. Y a descubrir las riquezas de ese cosmos esencial se dirige el esfuerzo de los primeros fenomenólogos. En los viejos círculos fenomenológicos no había región del ser real o posible, cuyas esencias no fuesen investigadas con un entusiasmo casi religioso. Era la admiración de los pioneros frente a los

60. Ibid., II/2: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Halle ^{2}1922; trad. castellana: *Investigaciones lógicas*, II (GM-G, p. 686). Cf. J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 115ss.
61. Cf. ibid., p. 118 (GM-G, p. 683). Como explica el propio Husserl: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como es «pensado» o «mentado». *Res* significa aquí el objeto; *intellectus* la intención mental; y la *adaequatio* se realiza cuando la objetividad significada es dada exactamente tal como es pensada y nombrada (ibid.).

tesoros de un continente todavía virgen. Lo verdaderamente maravilloso no son los entes con su existencia empírica, sino las esencias ideales y las leyes eternas que en ellas se fundan. Descubrir esas leyes, dirá Adolf Reinach, es lo más importante de la filosofía. Más aún, si uno lo piensa bien, lo más importante del mundo[62].

En la primera parte de las *Investigaciones lógicas*, Husserl ha desarrollado una filosofía de la esencia. Pero esta filosofía necesita fundamentarse en un *modo* peculiar de *conocer* la esencia, distinto de la abstracción empirista. El filósofo entra de lleno en ese nuevo tema en la segunda parte de las *Investigaciones lógicas*, intitulada: «Sobre la unidad ideal de la esencia y las modernas teorías de la abstracción.» «Esencia» significa para Husserl una unidad objetiva de sentido de carácter lógico-ideal. De ahí que postule para su aprehensión un acto especial de conocer, llamado «intuición de esencia» *(Wesenschau)*. Esa intuición puede ser simple y categorial. La intuición *simple* se refiere a un objeto aprehendido en la percepción sensible. La *categorial* se refiere a un objeto expresado en la predicación lógica. Para explicar la intuición simple recurre Husserl a la técnica de la variación, que permite descubrir las notas invariables, o sea, esenciales del objeto. Tomemos por ejemplo un objeto coloreado. Si es imposible conservar el color sin la superficie, es porque pertenece a la esencia del color no aparecer sin la superficie. La esencia como coherencia objetiva se revela en la conciencia de imposibilidad. Lo que no puede omitirse sin destruir el objeto, es una ley ontológica de su ser, pertenece a su esencia. El término «intuición» o más exactamente «visión» *(Schau)*, con el que Husserl denomina esa captación de las esencias, no hay que tomarlo, pues, en sentido literal, sino figurado. No hay que entender la intuición eidética como si fuera una súbita y poderosa iluminación; es más bien una visión conseguida mediante un penoso trabajo, mediante una labor fenomenológica rigurosa. Sólo después de haber llevado a cabo ese trabajo, se puede descansar en la visión de las esencias[63].

La intuición categorial (del griego κατηγορέω = originariamente acusar ante el tribunal, hablar en contra y de ahí, derivadamente, decir lo que una cosa es) es más compleja. Sus objetos son los expresados en la predicación lógica, por ejemplo los predicados, relaciones y estados de cosa *(Sachverhalten)*. A diferencia de la intuición simple, que no tiene necesidad de otra intuición para existir, la intuición categorial se funda siempre en una precedente intuición simple y requiere, por tanto, en último término, la presencia de una percepción sensible, por mucho que se refiera a un

62. Cf. A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, con un prólogo de H. Conrad-Martius, Munich 1951, p. 51s; trad. castellana: *Introducción a la fenomenología*, trad. de R. Rovira, Madrid 1986, p. 49s.
63. Cf. J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 124.

objeto suprasensible, cuya validez está por encima del espacio y del tiempo. De este modo resuelve Husserl el problema de la relación entre el conocimiento sensible y el inteligible. Los empiristas reducían lo inteligible a lo sensible. Husserl muestra, en cambio, que lo inteligible se origina a partir de lo sensible, pero sin confundirse con ello. Se trata de un nuevo orden del conocer, que requiere asimismo un nuevo orden del ser[64].

Las dos partes de las *Investigaciones lógicas* constituyen un auténtico análisis fenomenológico en su forma clásica noético-noemática. La primera describe el *noema*, el objeto conocido por el fenomenólogo en su realidad ideal. La segunda describe la *noesis*, el acto de la conciencia cognoscente. El análisis pone de relieve el carácter intencional de la conciencia. La conciencia es conciencia de algo, tiende siempre a un objeto. De ahí que la correlación *noema-noesis*, objeto conocido-conciencia cognoscente, ocupe desde ahora el centro de la obra husserliana. Todo el problema está en determinar si el objeto, la esencia, tiene validez *en sí* o solamente *para una conciencia*. Contra lo que podría hacer suponer el aparente objetivismo de su primera época, Husserl se decidirá por la segunda alternativa.

¿Ha habido, pues, en Husserl un cambio desde la inicial actitud realista a la del filósofo trascendental? Muchos discípulos lo creyeron así y por ello se distanciaron de su antiguo maestro. En realidad, como ha puesto de relieve E. Fink, el realismo husserliano de la primera época estaba ya abocado en cierto sentido hacia una interpretación trascendental. Dos componentes históricos del pensamiento husserliano explican este decisivo paso. El primero tiene que ver con la ausencia en Husserl de un horizonte metafísico donde insertar su hallazgo. Husserl ha descubierto el reino de la esencia, pero no se ha preocupado de fundamentarlo ontológicamente. Se ha limitado a constatar su validez. Ahí reside la diferencia básica entre Husserl y Platón. Mientras que en Platón las esencias constituyen una realidad ontológicamente fundada, en Husserl son sólo algo de lo que podemos y debemos decir que nos ha sido dado, algo pre-dado o preexistente, pero cuyo modo de ser permanece obscuro. El segundo componente se relaciona con la vertiente subjetivista del pensamiento europeo desde Descartes. Husserl no dejó nunca atrás el horizonte histórico del moderno subjetivismo que convierte el ente en objeto. La cosa misma de Husserl no es el *ente* tal como es en sí, sino el *objeto* es decir, el ente tal como se presenta para nosotros[65]. De ahí a explicar el objeto a partir del sujeto no

64. Cf. *Logische Untersuchungen*, II/2, p. 128ss (GM-G, p. 693ss).
65. Cf. E. Fink, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, o.c., p. 68. Sobre el sentido peculiar, radicalmente distinto del idealismo, que en Husserl tiene la subjetividad trascendental, cf. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, en: *Studien zur Phänomenologie* (Ph. 21), p. 106ss.

hay más que un paso. Este paso es el que Husserl va a dar en las obras de la madurez. Su tema central va a ser el problema de la *constitución* del objeto en la conciencia o de la *reducción* del *ser* en *ser-consciente*. La fenomenología husserliana tomará en adelante el rostro de una fenomenología trascendental.

4. Fenomenología trascendental

Con el concepto de «trascendental» Husserl no se refiere a ningún filósofo en concreto, como Descartes o Kant -tanto más que el primero, aunque hizo el descubrimiento del «yo» como punto arquimédico sobre el que levantar el edificio del saber, permaneció preso en el ámbito del sujeto psicológico y el segundo, aunque llevó a cabo la «revolución copernicana», entendió lo trascendental como una esfera de estructuras deducibles *a priori* que hacen posible los objetos, en vez de entenderlo como la esfera de la vida absoluta, dadora suprema de sentido, en la que todo dato consciente encuentra su último fundamento–, sino de un modo mucho más general «al motivo original que desde Descartes da su sentido a toda la filosofía moderna...; este motivo es el de la *pregunta retrospectiva* por las *fuentes últimas* de todas las formaciones cognoscitivas»[66]. Trascendental en Husserl tiene que ver, pues, con el problema del *origen del saber* fenomenológico. Con el concepto de trascendental, más que a una filosofía concreta, Husserl alude a ese elemento latente que anima todo el pensamiento moderno en su intento de conformar una filosofía como ciencia a partir de un elemento originario: la *conciencia*, la *subjetividad*, entendida precisamente como conciencia y subjetividad *trascendentales*[67].

a) *La reducción y sus tres momentos*

El primer paso en esa vuelta a la conciencia lo constituye la así llamada «reducción fenomenológica», que Husserl expresa a veces con un término griego, proveniente de los estoicos, que significa la abstención de todo juicio: ἐποχή (del verbo ἐπ-έχω = suspender, retener, etc.). Husserl introduce por vez primera la nueva temática en el ciclo de lecciones sobre *La idea de la fenomenología*, que profesó en Gotinga en el semestre de verano de 1907. En este curso, una de las síntesis más logradas de su pensamiento,

66. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (H, vol. VI), p. 100.
67. Cf. J.A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, p. 100.

el filósofo busca una vez más, sobre los pasos de Descartes y Kant, un *comienzo radical* para su filosofar. La andadura de su pensamiento se realiza en tres estadios, que corresponden a los tres tipos de *reducción* que Husserl lleva a cabo y que, para entendernos, denominaremos sucesivamente reducción *gnoseológica, eidética* y *trascendental.*

Husserl, convertido decididamente en un filósofo itinerante, parte del hecho de que ante la mirada escrutadora del filósofo la evidencia del conocimiento deviene problemática. En su actitud ingenua el hombre, incluso el científico, ve en el conocimiento algo obvio y natural. El filósofo, en cambio, que analiza el conocimiento, se encuentra ante tantos problemas que, sin ponerlo en duda como *hecho*, se interroga sobre su *posibilidad*. Su pregunta no es *si* el conocimiento es posible, sino solamente *cómo* es posible. En concreto: ¿cómo podemos estar ciertos de que el conocimiento se adecua a su objeto, de que al conocer ponemos pie en algo absoluto? Este interrogante extiende su sombra de duda sobre todos los conocimientos, incluso los científicos. «La posibilidad del conocimiento se convierte por dondequiera en un enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que se despliegan como ciencias exactas, todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos envolvemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido»[68].

Se impone pues a la teoría del conocimiento una doble tarea, negativa y positiva. Por un lado, tiene que llamar por su nombre los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural sobre la relación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento. Por otro lado, tiene que resolver los problemas concernientes a esa relación, investigando la esencia del conocimiento. Pero, por encima de todo, le es preciso dar con un *punto de partida* radical, una dimensión de conocimiento totalmente cierta y evidente, con aquel *fundamentum inconcussum* que buscaba Descartes. Ahora bien, he aquí que en este momento le sale a Husserl al encuentro el pensador francés con sus meditaciones sobre la duda. Aun en el caso de la duda más angustiosa, es cierto que yo dudo. Y lo que vale de la duda vale también de todo acto psíquico. «Y, ahora, recordemos la medita-

68. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (H, vol. II), p. 21; trad. castellana: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. de M. García-Baró = (GB), Madrid 1982, p. 31.

ción cartesiana sobre la duda. Al considerar las múltiples posibilidades de error e ilusión, podría yo caer en tal desesperación escéptica, que terminara por decir: "Para mí no hay nada seguro; todo me es dudoso." Pero, al instante, es evidente que no puede serme todo dudoso, pues, al juzgar yo así –que todo es dudoso para mí–, es indudable esto: que juzgo así; y, por tanto, sería absurdo querer mantener una duda universal. Y en cada caso de una duda determinada es indudablemente cierto que dudo de tal cosa determinada. E igualmente para toda *cogitatio*. Perciba, me represente, juzgue, razone yo comoquiera que sea; sea lo que quiera de la seguridad o inseguridad, de la objetividad o falta de objeto de estos actos: en lo que concierne a la percepción, es absolutamente claro y cierto que yo percibo esto y aquello; en lo que hace al juicio, que yo juzgo esto y lo otro»[69].

Husserl puede, pues, concluir: «Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede *hacerse objeto de un acto de puro ver y captar* y en él se presenta como un *dato absoluto*. Está dada como un ente, como un "esto-ahí" *(dies-da)*. Dudar de su existencia carece totalmente de sentido»[70]. Convendrá tal vez precisar el modo de esa existencia. Pero una cosa es clara: estamos ya en la ansiada tierra firme. «Esta percepción es y permanece, en tanto que dura, un absoluto, un "esto-ahí", algo que es en sí lo que es, algo con lo que puedo medir como con una medida definitiva qué es lo que ser y ser-dado pueden y deben significar»[71].

De este modo el problema del conocimiento encuentra su solución en una vuelta al *cogito* cartesiano, entendido como *cogito* actual y efectivamente vivido. El realismo propio de la actitud ingenua debe ser descartado mediante una primera reducción fenomenológica: la reducción *gnoseológica*. Esta primera ἐποχή pone fuera de juego o entre paréntesis toda afirmación de existencia relativa a un objeto trascendente al acto de conocimiento. Esto lleva consigo aquí dos cosas: 1) el *mundo de los objetos*, incluso el mundo de las ciencias naturales carece para mí de toda validez como existente en sí y sólo puedo admitirlo como fenómeno; 2) el *mismo yo*, como ente existente en el mundo, y los actos psíquicos, como actos de ese yo, caen también dentro del campo de la reducción y como tales, gnoseológicamente, son cero. Lo único que queda es el *fenómeno puro* como tal. «A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto. Toda posición de una "realidad efectiva no inmanente", no contenida en el fenómeno aunque mentada en él y, al tiempo, no

69. Ibíd., p. 30 (GB, p. 38s).
70. Ibíd., p. 31 (GB, p. 40).
71. Ibíd.

dada en el segundo sentido, está desconectada, o sea, suspendida»[72]. En este dominio de lo absolutamente dado, en esta presencia del fenómeno puro ha encontrado Husserl el punto de partida radical que buscaba. La fenomenología como ciencia de los fenómenos está en marcha.

Pero al punto se presenta una nueva dificultad. La ciencia es, como tal, ciencia de lo universal y necesario. Los fenómenos absolutos de que disponemos son concretos e individuales. ¿No será el campo de los fenómenos demasiado limitado para construir una ciencia? «Nuestras miras están puestas en la fenomenología... como doctrina de la esencia de los fenómenos cognoscitivos puros. Las perspectivas son espléndidas. Pero, ¿cómo debe comenzar la fenomenología? ¿Cómo es posible la fenomenología? ¿Debo juzgar –y, desde luego, juzgar de modo objetivamente válido– sobre los fenómenos puros; debo conocerlos científicamente? Pero ¿no conduce acaso toda ciencia a registrar objetividades existentes en sí y, por tanto, a lo trascendente? Lo averiguado científicamente es, es en sí, vale absolutamente como existente, póngalo yo, conociéndolo, como existente o no. ¿No pertenece a la esencia de la ciencia, como correlato de ella, la objetividad de lo que en ella es, únicamente, conocido, de lo científicamente fundamentado? Y lo científicamente fundamentado, ¿no es universalmente válido? ¿Qué ocurre, pues, con todo esto? Nos movemos en el campo de los fenómenos puros. Sin embargo, ¿por qué digo *campo*? Es, más bien, un eterno *río heraclitano* de fenómenos. ¿Qué enunciados puedo hacer sobre el?»[73] Sin duda, puedo decir mirando: ¡esto-ahí! Pero con ello no se puede construir ninguna ciencia.

En esta situación Husserl busca de nuevo un punto de apoyo en Descartes. Éste estableció como criterio de certeza la idea clara y distinta. Ahora bien, la intuición de esencia nos ofrece conceptos universales, especies, en una palabra, esencias, que en su absoluta presencia en la conciencia son tan evidentes, tan claras y distintas como los mismos fenómenos individuales. En ambos casos nos encontramos ante algo que nos es absolutamente dado. Y ante un dato absoluto no hay por qué preguntar más; estamos ante algo definitivo.

Este paso decisivo, que abre a la fenomenología el campo de las esencias, se realiza mediante una nueva ἐποχή: la reducción *eidética*. Su sentido es el siguiente: el fenomenólogo pone ahora entre paréntesis no sólo todo lo trascendente al *cogito* (esto ya lo hizo en la reducción gnoseológica), sino además todo lo que no es *absolutamente dado* en la pura *intuición de esencia*. El campo de la investigación fenomenológica se centra en la esfera

72. Ibíd., p. 45 (GB, p. 55).
73. Ibíd., p. 47 (GB, p. 58s).

de las esencias universales y suprasensibles. La fenomenología es la ciencia de estas esencias. Su órgano es la *razón (Vernunft)* que se propone meter en razón al *entendimiento (Verstand)*. La razón no debe permitir que el entendimiento pase de contrabando la moneda falsa de sus discursos. «La razón es conocimiento intuitivo y se propone, precisamente, reducir el entendimiento a la razón. El entendimiento no debe interferir e introducir de contrabando sus letras en blanco no garantizadas entre las garantizadas; y aquí no es que se ponga de ningún modo en cuestión su método de cambio y conversión, que se basa en los solos bonos del tesoro. Por tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de intuición pura. *Intuitio sine comprehensione*. Nos viene, en efecto, a la memoria el lenguaje de los místicos, cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber de entendimiento. Y todo el arte consiste en dejar la palabra puramente al ojo que ve y desconectar el mentar que, entreverado al ver, trasciende»[74]. Ningún discurso y mucha intuición: ahí está todo. Todo el secreto de la fenomenología consiste únicamente en dejar la mirada pura y libre al ojo del espíritu.

¿Hemos alcanzado con ello claridad definitiva sobre el sentido y los problemas de la fenomenología? De ningún modo. «Hemos ido siendo llevados hacia las profundidades, y en las profundidades se encuentran las obscuridades, y en las obscuridades los problemas»[75]. Nos espera sobre todo un problema fundamental: el de la *correlación* entre *noesis* y *noema*. El dato absoluto de los anteriores estadios se revela, si bien lo consideramos, como *bifacial*: en él encontramos a la vez la *aparición (die Erscheinung)* y lo *aparecido* en esa aparición *(das Erscheinende)*, es decir, el fenómeno y lo que en él se muestra, la vivencia y lo vivido en la vivencia, en último término, la *noesis* y el *noema*. Ahora bien, ambos aspectos del dato absoluto se dan en la conciencia. Es preciso, pues, llevar a cabo una nueva y última ἐποχή: la reducción *trascendental*, que reduce *noesis* y *noema* a su último fundamento absoluto, la conciencia pura. Esta última problemática no aparece todavía con claridad en las lecciones de Gotinga, pero las obras posteriores se encargarán de desarrollarla.

Las lecciones sobre *La idea de la fenomenología* inician la curva trascendental del pensamiento husserliano. La andadura de este pensamiento viene determinada desde ahora por la ἐποχή fenomenológica en sus tres momentos o etapas. La primera (reducción gnoseológica) pone entre paréntesis toda afirmación trascendente referente a la existencia o no existencia de cualquier objeto de conciencia y reduce el objeto de la fenomenología al

74. Ibid., p. 62 (GB, p. 77).
75. Ibid., p. 10 (GB, p. 11).

fenómeno puro en cuanto tal. La segunda (reducción eidética) elabora la *esencia*, es decir, la estructura fundamental del fenómeno como fenómeno. La tercera (reducción trascendental) refiere las estructuras noéticas y noemáticas a su último *fundamento* atemporal: la cônciencia absoluta. Exponer cómo a partir de esta conciencia se origina el mundo, será el próximo tema del pensamiento husserliano.

b) *La teoría de la constitución del mundo*

Husserl dedica a esta problemática una obra monumental: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. El fundador de la fenomenología empieza por precisar el sentido de la ἐποχή fenomenológica. Para ello describe a guisa de contraste los rasgos que configuran lo que él denomina la tesis general de la *actitud natural*, a la que se contrapondrá, como actitud propiamente fenomenológica, el auténtico *pensamiento filosófico*. ¿Qué se entiende por actitud natural? Nuestro filósofo la definió en *La idea de la fenomenología* como aquella actitud en la que «estamos vueltos en intuición y pensamiento hacia las cosas»[76]. Ahora, en *Ideas para una fenomenología pura*, añade que «el conocimiento natural se inicia con la experiencia y permanece con la experiencia»[77]. Ahora bien, decir que en la actitud natural estamos orientados hacia las cosas e inmersos en la experiencia no significa sino que en esa actitud de espíritu el conocimiento es *conocimiento del mundo*, entendiendo por tal la *totalidad de objetos de una experiencia posible*, sobre los cuales es posible la realización de un pensamiento teórico correcto[78]. «Dentro de la actitud teórica que llamamos "natural" queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una sola palabra: es el mundo»[79].

Dos rasgos definen el mundo natural: su *existencia* y su carácter de *ámbito de referencia* de mis actos espontáneos de conciencia. En lo que se refiere al primero de estos rasgos, en la actitud natural el mundo *está ahí para mí (ist für mich einfach da)*, como un conjunto de objetos espacio-temporales, de los que yo mismo formo parte. De él tengo conciencia como de algo *ilimitado* en el espacio y el tiempo, en el sentido de que ese mundo que está ahí para mí no se agota en su presencia actual o virtual, clara u obscura, distinta o indistinta, sino que está cruzado y rodeado por un horizonte obscuramente consciente de realidad indeterminada, que también está ahí para mí y que

76. Ibid., p. 17 (GB, p. 25).
77. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (H, vol. III), p. 10 (G, p. 17).
78. Cf. J.A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, p. 36.
79. *Ideen*, p. 10 (G, p. 17).

hace de la percepción una tarea infinita. En efecto, es en este horizonte ilimitado de realidad indeterminada donde yo percibo a todos y cada uno de los objetos particulares. Todo objeto es objeto *en* el mundo. Esta expresión encierra en sí la posibilidad de descubrimientos ulteriores: yo puedo recordar acontecimientos pasados, extender mi percepción actual, planear para el futuro, acciones todas limitadas en sí, pero que presuponen un horizonte de posibilidades de por sí ilimitadas. «El contorno indeterminado se extiende al infinito. Este horizonte brumoso, incapaz de una total determinación, está necesariamente ahí»[80].

El mundo natural no es un mundo de puras cosas *(Sachenwelt)*. En él hay también entes que se me asemejan: los otros hombres, lo que le convierte de golpe en un mundo de valores *(Wertenwelt)*, un mundo de bienes *(Güterwelt)* y un mundo práctico *(praktische Welt)*[81]. Pero todos estos aspectos del mundo, lo mismo que los diversos entes que encuentro en él, sin excluir a los otros hombres, se integran conmigo en el horizonte de un *único* mundo: ese mundo que está ahí para mí y en el que yo tengo constantemente quehacer.

En lo que se refiere al segundo de los rasgos antes aludidos, el mundo natural, que está ahí para mí, es el *ámbito de referencia* de los actos espontáneos de mi conciencia y ello en el sentido de que la actitud natural de la conciencia no es posible sin la referencia al mundo natural, el cual, en el sentido habitual del término, está constantemente ahí para mí, mientras me dejo vivir naturalmente. Vivir natural que no consiste en otra cosa que en un «dejarse vivir en la forma fundamental de toda vida actual, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no reflexivamente al yo y al *cogitare*»[82]. Éste es el sentido del permanecer en la experiencia y del hecho de que, en la actitud natural, estemos vueltos en intuición y pensamiento hacia las cosas[83].

Frente a ese carácter obvio de la actitud natural, la actitud filosófica no sólo es *refleja*, sino también *libre*. En efecto, en vez de dejarme llevar por esa espontánea *apertura al mundo (Weltoffenheit)*, que constituye la actitud natural, puedo, por un acto de mi libertad, operar un cambio radical. Puedo suspender la *posición de existencia* respecto del mundo, aun continuando *viviendo* en él. No se trata de dudar de la existencia de tal o cual objeto intramundano, puesto que esta duda supone ya el horizonte general del mundo. Se trata solamente de *abstenerme* de tomar *posición teórica* frente a la *existencia* o *no existencia* del mundo con todos sus objetos. El mundo continúa

80. Ibid., p. 59 (G, p. 65). Cf. sobre la reducción la exposición de T.D. Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris 1951, p. 65s.
81. Ibid. (G, p. 66).
82. Ibid., p. 60 (G, p. 67).
83. Cf. J.A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, p. 38.

naturalmente estando ahí: mi misma convicción acerca de ello no cambia absolutamente en nada. «Con todo, la tesis experimenta una modificación: mientras ella permanece lo que es, la metemos, con todo, por así decirlo, fuera de juego, fuera de circuito, entre paréntesis. Ella sigue estando ahí, como lo puesto entre paréntesis sigue estando dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue estando fuera de la desconexión. La tesis continúa siendo *vivida*, pero *no hacemos de ella uso* alguno. Este cambio de valor es el hecho de nuestra plena libertad»[84]. Tal es la ἐποχή fenomenológica.

Un interrogante se abre. ¿Qué es lo que queda en pie después de esta suspensión universal? Husserl responde sin vacilar: la *conciencia*. En efecto, el mundo de las cosas nos es dado como *referido* esencialmente a una conciencia actual. La conciencia se nos presenta, en cambio, como poseyendo un *ser absoluto*, independiente de las cosas. Éstas podrían ser reducidas a la nada, sin que la conciencia fuese afectada por ello. «La conciencia posee en sí misma un ser propio, que no es alcanzado en su esencia originaria por la exclusión fenomenológica. Ella permanece en pie como un *residuo fenomenológico*, como una región del ser en principio *sui generis*, que puede llegar a ser de hecho el campo de una ciencia nueva: la fenomenología»[85].

Haciendo uso de una imagen un tanto irreverente, diríamos que nos toca ahora seguir atentamente al prestidigitador Husserl, sacándose de la conciencia ese mismo mundo que acaba de poner entre paréntesis. No se trata de ningún truco mágico. La conciencia, como conciencia intencional que es, no se presenta como un saco vacío, sino que en ella y por ella está ya siempre presente el mundo. Se trata ahora sólo de saber cómo se ha constituido el mundo en la conciencia. Tal es exactamente el cometido que Husserl lleva a cabo con su teoría de la *constitución del mundo (Weltkonstitution)*. La exposición de las *Ideas para una fenomenología pura* presenta tres estadios, correspondientes a las tres regiones esenciales del mundo: el mundo *material*, el mundo *animal*, al que pertenece también el hombre como ser natural, y el mundo *espiritual*. Pero los tres problemas básicos a resolver son la constitución de la cosa, la constitución o experiencia de los otros y la constitución del mundo del espíritu.

La *cosa (Ding)*, objeto de la percepción sensible, es dada en la conciencia como una unidad idéntica a sí misma a través de una corriente incesante de siluetas, esbozos o matices *(Abschattungen)* que la configuran. Estas siluetas son las sensaciones vividas en mí y animadas de un sentido de aprehensión que las refiere al objeto. La cosa que en ellas se configura no es sino la

84. *Ideen*, p . 65 (G, p. 71).
85. Ibid., p. 72 (G, p. 76). Cf. T.D. Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, p. 66s.

unidad captada a través de la multiplicidad de los modos de aparición[86]. Notémoslo: para la fenomenología no hay una cosa en sí, escondida, por así decirlo, detrás de las apariencias. El ser de la cosa es esto mismo que aparece. El mundo de las cosas no es sino el correlato intencional de la conciencia. Todo su ser consiste en ser-constituido[87].

La experiencia de las *otras conciencias* como *alter ego* es un espinoso problema que la fenomenología trascendental debe resolver. La reducción fenomenológica, al poner entre paréntesis toda existencia trascendente, ha descartado también la del prójimo. Si se da el otro, no puede tener sentido sino en mí y para mí. En otras palabras, yo debo poder constituir al otro a partir de mí mismo. Ahora bien, ¿cómo aparece el otro en mi conciencia? Como «otro yo» que, en cuanto tal, posee la misma existencia que yo, es decir, la existencia absoluta de la conciencia. El problema de la constitución del otro se presenta, pues, en términos paradójicos. ¿Cómo es posible que yo, en el interior de mi propio ser, pueda constituir de algún modo al otro precisamente *como otro*, es decir, conferirle un sentido que le pone de algún modo, en cuanto «análogo de mí mismo», fuera del contenido concreto de yo mismo que le constituyo?[88] Husserl ha expuesto el problema con claridad meridiana. La solución, tal como viene dada en la quinta meditación cartesiana, es como sigue. Por síntesis de siluetas llego a la percepción de mi cuerpo como cuerpo humano. Pero he aquí que me encuentro con otros entes, cuyo cuerpo, semejante al mío, toma por analogía el sentido de cuerpo de otro. ¿Qué es empero lo que le hace «cuerpo de otro» y no más bien «otro cuerpo mío»? El cuerpo del otro se manifiesta como *extraño* en su conducta, a la vez cambiante y consecuente. De este modo, a partir de un fenómeno de orden físico percibo algo psíquico: el yo del otro en la unidad monádica de sus vivencias[89].

La solución no es enteramente satisfactoria. ¿Cómo puedo yo poner *en mí* al otro como otro, es decir, como *existente en sí*? Estamos ante un

86. Cf. *Ideen*, II: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (H, vol. IV), p. 27ss.

87. Como observa E. Fink, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, o.c., p. 68ss, la fenomenología de Husserl rechaza como un falso problema la cuestión de la relación entre el ser en sí mismo de un ente y el ser-objeto de este mismo ente y decreta simplemente que la «cosa» es idéntica al «fenómeno», el ente a lo que se muestra. Una cosa en sí que permaneciera fundamentalmente ajena al aparecer no tendría ningún sentido, sería un concepto vacío. De un golpe el ente se ha convertido en fenómeno. Ahora bien, el fenómeno no se entiende aquí como el modo según el cual un ente se encuentra en relación con un sujeto, sino que se trata de algo definitivo: el ente es objeto y nada más. Lo que no se muestra como fenómeno, no es. Husserl no parece darse cuenta de que la fenomenalidad de un fenómeno no es jamás ella misma un dato fenoménico. El mostrarse del ente no es a su vez algo que se muestre. He aquí el problema capital que la fenomenología de Husserl pasa por alto, precisamente porque se echa atrás ante el pensamiento especulativo.

88. Cf. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (H, vol. I), p. 122ss, 135s; trad. castellana: *Meditaciones cartesianas*, trad. de M.A. Presas = (P), Madrid 1979, p. 152ss, 170s.

89. Cf. ibid., p. 141ss (P, p. 178ss). Sobre el problema de la constitución del otro véase la exposición de T.D. Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, p. 88ss.

problema nuevo que exige métodos nuevos. Husserl los busca en la segunda parte de *Ideas para una fenomenología pura* en su exposición de la constitución del *mundo del espíritu*. De manera similar a Kant, nuestro filósofo distingue ahora dos actitudes básicas frente al mundo: a la actitud *teórica* y *naturalista* que tomamos frente al mundo de la naturaleza, se opone la actitud *práctica* y *personalista* que adoptamos frente al mundo del espíritu. Éste comprende a las personas y a las cosas sólo en cuanto son para las personas: no como realidades físicas en sí, sino como objetos intencionales de la conciencia humana. El ser del mundo del espíritu se define, pues, como *ser para mí*, en el sentido de *prácticamente vivido*. Ahora bien, en la actitud práctica, propia del mundo espiritual, el otro yo no me aparece, como en la actitud teórica, como una realidad psíquica, fundada en un cuerpo material, sino como un *con-sujeto*, con el que me encuentro en la experiencia de la *comprensión*. El otro es como yo *sujeto de un mundo* que es sólo para él, de la misma manera que mi mundo es sólo para mí. Y yo me doy cuenta inmediatamente de que ambos mundos son idénticos, de que él y yo vivimos en un mismo mundo. En la actitud práctica el otro se manifiesta inmediatamente como otra conciencia, como otra subjetividad. Yo no puedo dudar de su existencia, puesto que él influye sobre mí tanto como yo influyo sobre él. No se trata aquí evidentemente de influjo físico, sino de acciones recíprocas de carácter espiritual, en las que cada uno motiva su influencia sobre el otro, presentándose al otro como *persona*. Y las personas se determinan unas a otras, haciéndose comprender[90].

En resumen: en el mundo del espíritu el ser de los otros, como ser para mí, implica la existencia en sentido absoluto, puesto que yo los percibo como sujetos. Más aún, en la actitud práctica, propia del mundo del espíritu, toda existencia, incluso la de las cosas, debe tomarse en sentido absoluto, ya que la práctica no es posible sino ejerciéndose sobre realidades. El peligro del solipsismo que amenazaba a la fenomenología trascendental parece de este modo obviado.

De lo dicho se desprende una consecuencia fundamental: la subjetividad, en la que se constituye el mundo, ha devenido la subjetividad de muchos que se comprenden como personas. El yo que piensa en el filósofo es, pues, el yo como yo trascendental, yo trascendental que no hay que concebir como subjetividad aislada, sino como *intersubjetividad trascendental*, que se reconoce en el yo humano y de este modo reconoce también al otro como otro yo. En suma: en el yo trascendental se constituyen trascendentalmente otros yo y surge así un mundo objetivo común a todos. La subjetividad monádica inicial se ha convertido en intersubjetividad.

90. Cf. *Ideen*, II (H, vol. IV), p. 185ss, 94s.

Este breve resumen no pretende reproducir la complejidad y la finura extraordinarias de los análisis husserlianos. Cabe con todo preguntar: ¿resuelve Husserl los problemas que la teoría de la constitución lleva consigo? Ante todo, es preciso tomar constancia de la *ambivalencia* de la noción de constitución que oscila entre la *posición* trascendental y la *donación* de sentido[91]. Además, es demasiado claro que la teoría de la constitución de la cosa material a base de un sistema de siluetas no es plenamente satisfactoria. Pero el error fundamental de Husserl, como ha observado certeramente Maurice Merleau-Ponty, se halla en su misma noción de conciencia pura y en su concepción de la reducción como acceso a esta conciencia. No sólo porque una reducción completa sería únicamente posible para un espíritu puro, ya que incluso nuestras reflexiones tienen lugar en el seno del flujo temporal que intentan apresar, sino, sobre todo, porque no hay tal conciencia pura, sino sólo una «conciencia comprometida». En efecto, no es nuestro contacto con el mundo el que reposa sobre una conciencia constituyente, sino que, al revés, es nuestra conciencia misma la que se inserta en el contacto vital con el mundo. Estamos de cabo a rabo *comprometidos* con el mundo. Nuestro cuerpo nos ha ligado a él con una multitud de hilos intencionales de todo orden, antes de que este mismo mundo aparezca como «representación» en la conciencia. En otras palabras, la conciencia es una red de intenciones significativas antes vividas que conocidas. La conciencia representativa no es más que una de las formas de conciencia. El sentido auténtico de la reducción fenomenológica no consiste entonces en retirarse del mundo hacia la unidad de la conciencia como a su fundamento, sino en desconectarnos de ese interés por el mundo que nos define, para comprender mejor nuestro compromiso efectivo con él. Es lo que vio el último Husserl al admitir que toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del *mundo vivido (Lebenswelt)*, como previo al mundo objetivo[92].

c) *La fenomenología como respuesta al problema del origen del mundo*

La problemática de la constitución podría inducir a suponer en la fenomenología de Husserl una actitud crítica afín al criticismo trascendental de Kant. La influencia kantiana en Husserl es manifiesta. Con todo, el planteamiento de ambos filósofos es radicalmente distinto. El problema fundamental de la fenomenología no es la determinación de las *condiciones*

91. Cf. E. Fink, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, o.c., p. 78.
92. Cf. D. Blanco, *Vida y conocimiento en la filosofía de Merleau-Ponty*, «Rev. Filos.» 77 (1961) 179-195.

a priori del conocimiento del objeto, sino el problema del *origen del mundo*[93]. Para poder remontarse a este origen, Husserl busca un nuevo dominio fuera del mundo, desde donde pueda serle revelado su sentido. La reducción fenomenológica constituye el paso decisivo que permite trascender el mundo de lo en sí y descubrir, a la vez, en la subjetividad trascendental un mundo para la conciencia[94]. La subjetividad trascendental no es distinta de la subjetividad empírica que funciona en la actitud ingenua: sólo que para esta última su verdadero sentido permanece como velado. La reducción fenomenológica quita este velo y hace patente lo que estaba escondido, a saber, el sentido profundo de la subjetividad como *constitutiva* de un mundo. La *autoconciencia* se revela entonces como *conciencia del mundo*, un mundo referido esencialmente a mí.

Husserl ha desarrollado estas ideas en una obra clásica: *Meditaciones cartesianas*. A la zaga del pensador francés busca Husserl una vez más un punto de partida radical para su filosofar. Éste consiste como en Descartes en una *vuelta al yo filosofante*, entendida en un doble sentido. En primer lugar, «todo el que quiera llegar a ser de veras filósofo, es preciso que una vez en la vida se retire a lo más hondo de su conciencia e intente a la vez el derrumbamiento y la reconstrucción de todas las ciencias existentes. Pues la filosofía es una incumbencia personal del yo filosofante»[95]. En segundo lugar, esta autorreflexión lleva consigo una «vuelta al yo de las *cogitationes* puras. Es éste el yo que se encuentra a sí mismo como el único ente apodícticamente cierto de su existencia y que pone fuera de juego, como no asegurada frente a la duda, la existencia del mundo»[96].

He aquí el camino de Descartes tal como lo presenta Husserl. El fundador de la fenomenología quiere rehacer en sus *Meditaciones* la andadura cartesiana, pero en un sentido más profundo, que, a través de la reducción fenomenológica, lleva del *cogito* a la subjetividad trascendental. Tal intención es en realidad anticartesiana. Descartes parte, en efecto, de una concepción insular, o sea *no intencional* de la conciencia, y busca en la apodicticidad del yo pensante el *fundamentum inconcussum* de todo el saber humano. Husserl, en cambio, parte de la conciencia *intencional* y, al reclamar para ella la evidencia apodíctica de la conciencia cartesiana, introduce en la fenomenología un punto de vista crítico, que contradice sus más profundas intenciones. En efecto, por no gozar el mundo de la evidencia apodíctica del yo, Husserl pone su existencia entre paréntesis, pero, inmediatamente, obligado por la noción de intencionalidad, conserva este mismo mundo

93. Cf. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, o.c., p. 101.
94. Cf. ibíd., p. 105ss.
95. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, en: *Die Pariser Vorträge* (H, vol. I), p. 4.
96. Ibíd.

como un *correlato necesario* de la conciencia. El *ego cogito* de Descartes se convierte entonces en el *ego cogito cogitatum* de Husserl. Estamos ante un momento estelar de la fenomenología trascendental: «En tanto que yo fenomenológico me he vuelto un puro *espectador de mí mismo* y nada tiene para mí valor, fuera de lo que en mí mismo encuentro, es decir, mi vida misma... Para adueñarme de mi propio ser, me fue preciso practicar la reducción fenomenológica. Ahora, ya no quiero cerciorarme apodícticamente como Descartes de la existencia del mundo, sino que sólo quiero darme cuenta de que existe un mundo para mí y de que este mundo es el *cogitatum* de mis *cogitationes*»[97].

De este modo, llegado al final de su camino, Husserl se encuentra de nuevo en el punto de partida. La conciencia se revela esencialmente como apertura al mundo. Llevada de su movimiento centrífugo, no puede perder el mundo por la reducción sin reencontrarlo en sí misma como en su surgir primigenio. El proceso de reflexión sobre sí misma constituye el proceso de reconquista de su propio contenido: «cobrar» conciencia significa «recobrar» el mundo. Al término de su proceso de reflexión, la autoconciencia se hace consciente de algo inaudito: de su *coincidencia* con la totalidad de su intención, o sea con el mundo[98].

En conclusión: la conciencia se convierte en Husserl en el único ente absoluto a partir del cual toda realidad alcanza su sentido. Por ente absoluto entiende Husserl ese ente que, en forma de una vida intencional y tenga lo que tenga presente en su conciencia, es a la vez conciencia de sí mismo. Y esta capacidad de autorreflexión es lo que caracteriza a la conciencia o subjetividad trascendental como realidad absoluta. Por eso la fenomenología trascendental no es otra cosa que la autorreflexión de la subjetividad trascendental sobre sus propias funciones trascendentales. Como expondrá pronto nuestro filósofo en *Lógica formal y trascendental*: «Todo ser objetivo, toda verdad tiene el fundamento de su conocimiento en la subjetividad trascendental y, si es una verdad que concierne a la subjetividad trascendental, entonces tiene su fundamento en ésta misma. Con mayor precisión: si esta subjetividad lleva a cabo la autorreflexión de modo sistemático y universal –esto es, como fenomenología trascendental– encuentra constituido en sí misma todo "ser objetivo" y toda "verdad objetiva", toda verdad que se compruebe como verdad del mundo. Lo objetivo no es nada más que la unidad sintética de la intencionalidad actual y potencial, que corresponde esencialmente a la subjetividad trascendental»[99].

97. Ibid., p. 15.

98. Cf. P. Thévenaz, *La question du point de départ radical chez Husserl et Descartes* en: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 24s. El trabajo elabora los puntos de contacto y las diferencias entre Husserl y Descartes respecto de la cuestión del punto de partida radical de la filosofía.

5. Fenomenología existencial

Podría parecer que el Husserl de las *Meditaciones cartesianas* ha concluido su andadura, pero no es así. Pronto le vemos reemprender la marcha por un sendero nuevo. Su pensamiento toma ahora un sesgo existencial que anticipa el de su discípulo Martin Heidegger. Husserl es en verdad un pensador en camino: su pensamiento no cesó jamás de comenzar.

a) *El mundo como subsuelo de nuestra creencia en el ser*

En las *Meditaciones cartesianas* el sentido del mundo había sido reducido a la mínima expresión. El mundo natural, concebido como la suma o el conglomerado de los entes intramundanos, había sido puesto entre paréntesis y gozaba de una certeza meramente presuntiva, ya que tal era también la certeza que poseían los objetos, de los que el mundo se concebía como la suma. Frente a ese mundo de la experiencia ingenua el mundo reducido se había convertido en un puro *cogitatum* de las *cogitationes* del yo. Así concebido, gozaba el mundo de la misma *apodicticidad* del yo. Pero, notémoslo, su necesidad se fundaba en la necesidad que tiene la *cogitatio* de dirigirse a un *cogitatum*. Por eso decíamos antes que el sentido del mundo había sido reducido a su expresión mínima.

Mas he aquí que en la obra póstuma *Experiencia y juicio* este sentido empieza a enriquecerse. En efecto, el subjetivismo del punto de partida cartesiano había obscurecido en Husserl una consecuencia básica de la idea de intencionalidad. Si es esencial a la conciencia ser conciencia de algo, entonces no se ha comprendido su secreto si no se la concibe *cara a* una presencia o, lo que es lo mismo, *en tensión hacia* otro. Es en este sentido como Jean Paul Sartre habla de un «estallar» *(éclater)* de la conciencia hacia el mundo. La conciencia, como conciencia intencional, implica algo que no es ella y que se nos da como ya siendo, desde el momento en que ella nos lo revela[100].

Esta honda significación de la idea de intencionalidad se insinúa por vez primera en *Experiencia y juicio*. Husserl expone en esa obra póstuma

99. *Formale und transzendentale Logik. Versucht einer Kritik der logischer Vernunft* (H, vol. XVII), p. 280. Cf. J.A. Arias Muñoz, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, p. 128ss.

100. Sartre habla a este respecto de «prueba ontológica»: que la conciencia sea conciencia *de* algo significa que la trascendencia forma parte de la estructura constitutiva de la conciencia. No hay intuición reveladora sin un dato revelado. La subjetividad absoluta no puede constituirse si no es cara a un dato revelado; la inmanencia no puede definirse si no es en la aprehensión de algo trascendente. Cf. J.P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1943, p. 27ss. Véase A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953, p. 43ss.

cómo, en toda aprehensión de un objeto, éste no nos aparece como *aislado*, sino *integrado a un medio*, que se nos impone sin esfuerzo o interés particular de nuestra parte. En otras palabras, anteriormente a todo conocimiento concreto se anuncia ya el *mundo*, que constituye así el *subsuelo* en donde se asienta nuestra creencia universal y pasiva en el ser. Tal mundo no se identifica con el mundo de la experiencia ingenua, concebido como el conglomerado de los entes intramundanos. La realidad del mundo natural continúa gozando de una certeza meramente presuntiva, puesto que tal es la única certeza que cabe atribuir a todos y cada uno de sus componentes. Por el contrario, el mundo, considerado como horizonte de todo objeto de experiencia, es un *correlato* necesario de la conciencia y goza de la certeza apodíctica de la misma conciencia. Tal certeza está siempre ahí, ante todo conocimiento, y todo conocimiento la pone en juego. ¿Cómo podríamos, en efecto, adquirir, comprobar, verificar tal o cual conocimiento e incluso dudar de la existencia de tal o cual objeto particular, si no es en el horizonte de una realidad global, que denominamos mundo? Tal certeza, en fin, aunque necesaria e irrefragable, tiene la forma de una *creencia*, puesto que, como horizonte y subsuelo de todo conocimiento, no puede llegar a ser de una manera explícita objeto de conocimiento. Husserl puede, pues, concluir: «La conciencia del mundo es conciencia en la forma de una certeza de fe»[101]. Pero, en todo caso, aunque su estatuto cognoscitivo sea distinto y peculiar, el mundo ha entrado a formar parte de la certeza de la conciencia.

En resumen, el conocimiento no significa sólo en Husserl conocimiento *de* algo, sino conocimiento *en* un horizonte, *en* un conjunto global, *en* el mundo. Este horizonte indefinido en el que todo objeto se manifiesta, en el que colocamos necesariamente el sujeto y el predicado de todo juicio, esto es el mundo para Husserl. Este horizonte mundano es anterior a todo acto de conocimiento, puesto que todo acto de conocimiento lo presupone y pone en juego. La fórmula husserliana de la autoconciencia: *ego cogito cogitatum* ha crecido, y ahora reza exactamente: *ego cogito cogitatum in mundo*. No es preciso subrayar las analogías existentes entre esta concepción husserliana del mundo y la ulterior concepción de Heidegger. Desde ella Husserl puede avanzar una definición del hombre, en la que está casi incluido medio Heidegger (el existencial, por supuesto, no el ontológico): el hombre es un ente en el mundo[102].

101. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. L. Landgrebe, Praga 1939; reimp. Hamburgo 1972, p. 25; trad. castellana: *Experiencia y juicio*, trad. de J. Reuter = (R), México 1980, p. 31. Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 48s. Véase también sobre esta misma temática C. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, p. 41ss.

102. Sobre la relación Husserl-Heidegger respecto del problema del mundo cf. C. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 28ss.

b) *El problema de la verdad y de la evidencia*

El cambio en la concepción husserliana del mundo, que acabamos de exponer, se da de la mano con un cambio todavía más hondo en el sentido de la verdad y de la evidencia. Si la evolución anterior preparaba la concepción heideggeriana del mundo, ésta preludia la teoría heideggeriana de la verdad prejudicial.

En efecto, en *Investigaciones lógicas* Husserl distingue el orden de las *cosas* y el orden de las *verdades en sí*. Ambos son distintos, pero correlativos. Las verdades en sí, cuyo sistema constituye la verdad en sí, se refieren a las esencias inteligibles en sí mismas. Nuestros actos de conocer son verdaderos, en la medida en que encarnan esas esencias. A la pregunta: ¿cómo podemos verificar en nuestros actos de conocimiento la presencia de una verdad en sí?, responde Husserl: mediante la *evidencia*. Ahora bien, hay evidencia cuando lo dado en la experiencia fenomenológica llena o cumple *(erfüllt)* el sentido del objeto mentado por el acto. En la evidencia el objeto no es meramente «mentado» *(gemeint)*, sino que en el mismo exacto sentido en que es mentado es también «dado» *(gegeben)*. La evidencia consiste, pues, en la adecuación cumplida o en la síntesis de coincidencia entre lo pensado y lo dado[103]. Lo que quiere decir: la evidencia se funda en último término en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia.

De lo dicho se sigue una consecuencia importante. La síntesis de coincidencia, constitutiva de la evidencia, y consiguientemente de la verdad de nuestros actos de conocimiento, no tiene necesariamente el carácter de un *juicio*. El problema de la coincidencia o adecuación se presenta desde el momento en que un acto intencional cualquiera es susceptible de ser rellenado por su objeto. Este objeto no es necesariamente el estado de cosa, expresado en un juicio. Por consiguiente, aunque Husserl ha partido de la definición clásica de verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, el sentido de esta fórmula ha variado profundamente. En particular, el juicio ha dejado de ser el único *locus veritatis*[104].

Tal es la doctrina husserliana de la verdad en su estadio inicial de las *Investigaciones lógicas*. Ella conviene a una filosofía de la intuición: la evidencia se hace depender de la presencia del objeto conocido o del estado de cosa del que se juzga y la verdad es la adecuación entre la intención del acto y esta presencia. La verdad consiste, pues, en una *relación*. Pero cabe preguntar: ¿Qué sentido tiene en una teoría relacional de la verdad hablar, como lo hace Husserl, de verdades en sí? Esta antinomia va a preocupar en

103. Cf. *Logische Untersuchungen*, II/2, p. 122 (GM-G, p. 685). Véase sobre el tema A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 6ss.

104. Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 11s.

adelante a nuestro filósofo y motivará una ulterior evolución en su teoría de la verdad[105].

El cambio se advierte sobre todo en *Lógica formal y trascendental*. Husserl insinúa aquí algo radicalmente nuevo, aunque profundamente coherente con su filosofía de la presencia: el problema de la verdad se transforma por su mismo desarrollo en el problema, infinitamente más complejo, de los modos de presencia y trasciende por lo mismo el puro ámbito de la lógica o de la teoría del conocimiento[106]. En efecto, la noción de presencia, al poner en juego el modo de ser de lo que está presente y de aquel ente para quien lo presente está presente (el hombre), no puede reducirse al solo conocimiento, que no define sino una de las formas de presencia. Esta observación es revolucionaria, ya que tiende a negar el primado de la teoría del conocimiento, primado que está en la base de la filosofía moderna y del propio pensamiento husserliano[107].

Esta evolución culmina en la obra póstuma *Experiencia y juicio*. Husserl comienza ahora por establecer que el juicio es sólo una sedimentación del conocimiento y no su origen absoluto. Ahora bien, el conocimiento es conocimiento del ente. El conocimiento no se dirige a una representación, ni al sujeto lógico del juicio, sino que, mediante este último, se dirige a un ente.

En concreto, en la base de todo juicio hay siempre un «substrato» o «supuesto real» (*Zugrundeliegendes*, ὑποκείμενον) acerca del cual se enuncia algo, y «aquello» que de él se enuncia (ἀκατηγορούμενον). Toda afirmación judicial consiste necesariamente en estos dos miembros. «Ello implica: todo juzgar presupone un objeto que está ahí delante de nosotros *(vorliegt)*, dado con anterioridad *(vorgegeben)*, acerca del cual se dice algo»[108]. En consecuencia, anteriormente al juicio nos ha sido dado un ente. El juicio reenvía en definitiva a una presencia efectiva. Es decir, existe una ***evidencia antepredicativa***, en la que la evidencia del juicio encuentra su fundamento[109].

La teoría husserliana de la verdad es la que corresponde a una filosofía de la intuición. Ella se resume en una sola palabra: la «presencia» o «autodonación» *(Selbstgebung)*. Husserl lo ha expresado con toda claridad en un texto célebre: «El principio de los principios es que toda intuición que se da originariamente a sí misma es fuente legítima de conocimiento, que todo lo

105. Cf. ibíd., p. 13s.
106. Cf. *Formale und transzendentale Logik*, p. 208: «Partiendo de nuestra anterior crítica de la evidencia se ha vuelto sin duda claro que la evidencia es ante todo un método escondido e ingenuamente puesto en obra, sobre cuyos resultados conviene interrogarse para saber lo que realmente se posee en una conciencia de presencia y de qué horizontes se rodea dicha conciencia.»
107. Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 21s.
108. *Erfahrung und Urteil*, p. 4 (R, p. 14).
109. Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 22s.

que se nos presenta originariamente en la intuición debe sencillamente ser aceptado tal como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da: ninguna teoría podría persuadirme de que esto es un error»[110]. Y en otro pasaje añadirá: «En la fenomenología se debe tener el valor de tomar tal como se da lo que se intuye realmente en el fenómeno, en lugar de interpretarlo, y luego describirlo honradamente. Todas las teorías deben ajustarse a esto»[111].

Con razón verá, pues, E. Fink en la ***originariedad como intuición*** el supuesto fundamental de la fenomenología de Husserl. «Ver es –para él– evidencia originaria, es el modo de conciencia en el que el ente se muestra "en persona", se da a sí mismo. En el ver el ente mismo se legitima como aquello que es y tal como lo es»[112]. «Ver –subraya A. de Waelhens comentando el anterior texto de Fink– es la última palabra de la filosofía de Husserl, una palabra que, transformando la epistemología, ha cambiado el problema del criterio de verdad por el del retorno a lo originario... Pero Husserl no ha ido más allá y no ha especulado jamás sobre la legitimidad de este "ver". Él ha pensado siempre que el ver se legitima por el hecho mismo de que logra manifestarnos el ente en sí mismo»[113]. Le falta, pues, a la teoría husserliana de la verdad una fundamentación ontológica. Esta laguna intentará colmarla Heidegger, al integrar el problema de la verdad en una concepción ontológica global, en la que el hombre aparece como apertura al ente y éste como patencia al hombre[114].

c) *La temporalidad de la conciencia*

Finalmente encontramos también preformada en Husserl la estructura fundamental de la temporalidad heideggeriana. En las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928) Husserl describe el tiempo de la conciencia no como una sucesión discontinua de momentos, sino como una ***estructura*** en cierto sentido extensa, en la que el presente conserva un eco del pasado (el fenómeno de la retención) y preanuncia a la vez el futuro (el fenómeno de la protensión). Husserl ha descubierto de este modo en la conciencia la dimensión fundamental de la temporalidad. La conciencia aparece desde ella como una corriente, la corriente viva del presente que arrastra consigo el pasado y tiende hacia el porvenir y es por ello a la

110. *Ideen*, I, p. 52 (G, p. 58).
111. Ibíd., p. 264 (G, p. 257s).
112. E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, en: *Studien zur Phänomenologie*, p. 206.
113. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 57, nota.
114. Cf. ibíd.

vez fuente del recuerdo y del proyecto[115]. La conciencia es, pues, esencialmente temporal. La misma intencionalidad no puede ejercerse sino en el tiempo. El mismo yo, como principio del flujo consciente, no nos es dado como una cosa de contornos fijos y definidos que está ahí, a nuestra disposición, y que podemos fácilmente reencontrar, sino como una corriente *(Strom)*, que corriendo se escurre *(ausströmend verströmt)* y que escapa así a nuestro poder objetivador[116]. Es otro Husserl el que aquí aparece, un Husserl que abre al pensamiento moderno el tema, hoy tan familiar, de la temporalidad humana, un Husserl que se presenta algo así como el Juan Bautista de un cierto Martin Heidegger que vendría después de él. Sólo que uno no sabe si en este caso la figura del precursor no es más importante, por la riqueza y fecundidad de su pensamiento, que la del mismo maestro de la filosofía existencial.

6. Una filosofía de la intencionalidad

El pensamiento de Husserl muestra su riqueza en su evolución. Husserl se liberó del psicologismo por un golpe de fuerza objetivista, que pareció restablecer el sentido de la verdad en su trascendencia absoluta. Mas he aquí que, llegado a la cumbre de la vertiente objetiva del conocimiento, el filósofo no se instala definitivamente allí, sino que desciende a la vertiente opuesta y afirma que esta verdad trascendente no nos es accesible sino por el desarrollo de nuestras energías cognoscitivas y que, por consiguiente, el camino hacia ella ha de ser recorrido por el sujeto que nosotros somos. Pero este sujeto no es ya el yo empírico del psicologismo, sino el yo trascendental que, constituyéndose a sí mismo, constituye a la vez el sentido de la verdad y el sentido mismo del mundo[117].

La puerta que le introdujo en esa dimensión trascendental del conocimiento fue la reducción fenomenológica. Pero, ¿por qué hay que pasar necesariamente por esa puerta? La problemática de la reducción se le presentó a Husserl como la solución a una crisis de conciencia que le afectaba hondamente en su misma existencia de filósofo. Husserl alentó el ideal de una filosofía universal, que incluyera íntegramente en sí misma a la totalidad del ser. Pero ese ideal le pareció demasiado elevado, tal vez irrealizable. A estos años de desaliento, anteriores al descubrimiento de la

115. Cf. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (H, vol. X), p. 19ss; trad. castellana: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. de O.E. Langfelder = (L), Buenos Aires 1959, p. 66ss. La traducción sigue el texto publicado por Heidegger en el «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (Tubinga 1928).

116. Cf. ibid., p. 111ss (L, p. 169ss).

117. Cf. H.J. Pos, *Valeur et limites de la phénoménologie*, en: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 36s.

reducción, pertenece esta confesión conmovedora: «Jamás llegaré a ser un filósofo.» Pero he aquí que el descubrimiento de la reducción le permite poner en obra su ideal. Ella es la puerta estrecha, pero también el camino real que conduce a una filosofía estrictamente universal y omniabarcadora. La reducción será desde ahora para Husserl la operación esencial del filósofo. Sin reducción no hay filosofía.

La reducción consiste, como sabemos, en la substitución de la actitud natural frente al mundo por una nueva actitud filosófica. ¿Cuál es la esencia de la actitud natural? La creencia espontánea en la realidad, en el ser de las cosas. ¿Qué hay, pues, que hacer? ¡Poner entre paréntesis! En la postura ingenua la realidad está ahí, en su ser en sí, y yo la acepto como tal. En la postura fenomenológica pongo entre paréntesis toda esa realidad natural y me abstengo de tomar cualquier tipo de actitud teórica frente a su existencia o no existencia. No es que niegue su existencia como si fuera un sofista, ni que dude de ella como si fuera un escéptico, sino que ejecuto simplemente la *epokhe* que me veda todo juicio de existencia acerca de ella, como realidad trascendente al acto de conocerla, y que por una serie de reducciones me lleva primero al fenómeno puro, luego a la estructura esencial del fenómeno como fenómeno y finalmente a la conciencia trascendental, como al último fundamento de las estructuras noéticas y noemáticas del conocimiento.

¿Qué es lo que me queda después de llevar a cabo la reducción? Me queda la conciencia, que Husserl califica de residuo de la aniquilación del mundo, y en ella y por ella el fenómeno puro, el *cogitatum* como *cogitatum*, el ser como significación, el mundo como siendo para mí. Husserl viene a decirnos en el fondo: todo ente, toda realidad no me es accesible sino por y en la conciencia. Nada de lo que es consciente puede escapar a esta ley, ni siquiera ese pretendido ser en sí de la postura ingenua. En efecto, este supuesto ser en sí se me revela en el interior de mi conciencia. Es, pues, en realidad un ser para mí. Sólo se me escapa, cuando yo en la actitud natural lo exteriorizo, es decir, le atribuyo una existencia anterior al hecho de su revelación en la conciencia. Husserl ha logrado realizar su ideal. La reducción le permite integrar en la conciencia al ser en su conjunto. El filósofo puede escribir, exultante: «En realidad no hemos perdido nada, sino que, al contrario, hemos ganado al ser absolutamente íntegro, que rectamente entendido incluye en sí, constituyéndolas, todas las trascendencias del mundo»[118].

Un interrogante queda en pie. ¿Cuál es el sentido profundo de la reducción husserliana? De la respuesta a esta pregunta depende la interpre-

118. *Ideen*, I, p. 119 (G, p. 115s).

tación general de la fenomenología y, más en concreto, la solución a la tan debatida cuestión sobre el realismo o el idealismo del maestro. Ante todo, es preciso reconocer que el pensamiento de Husserl incluye puntos de vista en apariencia opuestos. Se podría hablar de un *realismo* husserliano, en el sentido en que suele llamarse realista una filosofía de la intuición, que funda la evidencia en la presencia del objeto. Pero este realismo no se confunde con el realismo clásico, ya que para Husserl no tiene sentido hablar de objeto, sino en la medida en que éste se revela a la luz esclarecedora de una conciencia que lo descubre. Y se podría hablar asimismo de un *idealismo* husserliano, en el sentido de que en Husserl el objeto se constituye en el seno de una conciencia. Pero este idealismo no se identifica con el idealismo clásico, puesto que la constitución no parece ser una posición trascendental en sentido kantiano o fichteano, sino más bien una unificación de lo dado, una donación de forma y de sentido. ¿No será mejor dar crédito al mismo Husserl, que concebía su filosofía como situada *más allá del realismo y del idealismo* (*Jenseits des Realismus und des Idealismus*)?[119]

He aquí en definitiva el sentido de la reducción: liberar al filósofo de la *opción metafísica* entre realismo e idealismo. Lo que en la reducción queda en suspenso es lo que Husserl denomina la «tesis general» de la postura natural: la creencia en la realidad, en el ser en sí del objeto. Ser, realidad no tienen aquí nada que ver con su sentido normal. Se refieren a la estructura ontológica del mundo material. Tener fe en la realidad del objeto es atribuirle un modo de ser semejante al de la cosa, es concebir el ser en el sentido heideggeriano del «estar-a-la-vista» (*Vorhandensein*). La cosa está ahí, acabada, independiente de mí y a mi disposición. Éste es el sentido que ofrecen ser y realidad en la postura ingenua, sentido al que no han logrado substraerse relevantes filósofos críticos. Esta creencia natural o la negación que a ella se opone, es lo que Husserl quiere eliminar, para quedarse con el dato puro en cuanto tal: el ser en el acto de abrirse y revelarse a la conciencia. Esto quiere decir que Husserl evita a toda costa el instalarse de modo definitivo en uno de los dos polos, objetivo o subjetivo, de la relación cognoscitiva, para colocarse, mediante la reducción, en la *relación trascendental* misma entre *noesis* y *noema*, *cogito* y *cogitatum*, sujeto y objeto. Situado en el punto medio del arco trascendental, Husserl puede dirigir su mirada a los grandes temas de su filosofía: la relación *cogito-cogitatum*, las estructuras fundamentales del objeto y del sujeto: verdad, temporalidad, mundanidad, etcétera. Esta situación es en verdad inestable –no es nada fácil mantenerse de puntillas, como un equilibrista, sobre una cuerda tensa sin inclinarse a uno u otro lado– y el pensamiento de Husserl da abundantes muestras de

119. Cf. A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 94s.

esa inestabilidad. Pero por difícil y arriesgada que sea, esta situación será para Husserl algo así como el «lugar natural» del filósofo.

En definitiva, como ha mostrado H.L. van Breda, la fenomenología de Husserl se desemboza como una *filosofía de la intencionalidad*. El núcleo central de esta filosofía es la estructura básica de la conciencia como relación a un objeto. Esta relación contiene naturalmente dos polos. De un lado está el yo como principio activo y dador de sentido. Del otro, el dato consciente como teniendo sentido para el yo. En una palabra: frente a la conciencia significante se da un objeto como significado. El conjunto de estos significados –lo cual no quiere decir precisamente su suma– constituye el mundo. El mundo se constituye en Husserl en el seno de la conciencia constituyente, pero su génesis no ha de concebirse a la manera idealista, sino más bien como una *génesis intencional*, sujeta por tanto a las leyes internas de la significación. Ahora bien, es evidente que el filósofo, al comenzar su análisis, opera ya con una conciencia constituida o, lo que es lo mismo, su yo está ya en posesión de un mundo de significados largamente elaborados. De ahí que su tarea en orden a comprender fenomenológicamente el mundo consista en el *redescubrimiento* de la génesis intencional, por la que este mismo mundo se fue constituyendo en el seno de la conciencia. Si yo logro mostrar por una descripción analítica la manera como el mundo llegó a ser para mí y para la intersubjetividad constituida lo que él es, estoy en camino de comprenderlo y he alcanzado el núcleo mismo de la explicación filosófica del fenomenólogo[120].

La impostación gnoseológica del pensamiento husserliano explica la extrema parquedad de sus referencias a la problemática teológica. Como hombre Husserl admitía a Dios y creía en el cristianismo como forma suprema de religión. Como filósofo, sin embargo, no abundan en su obra publicada en vida las referencias a Dios o al problema filosófico de Dios. Suele aducirse como significativa excepción el famoso texto de *Ideas para una fenomenología pura*, según el cual Dios está atado a la necesidad lógica absoluta, por ejemplo a la evidencia de que $2 + 1 = 1 + 2$. A este respecto Husserl no duda en afirmar la inevitabilidad racional de la idea de Dios. «La idea de Dios es, en consideración gnoseológica, un concepto-límite necesario, o sea un índice indispensable para la construcción de ciertos conceptos-límite, de los que ni siquiera un filósofo ateo puede prescindir»[121]. Pero es claro que Husserl no alude aquí propiamente a Dios, sino a su idea. La existencia autónoma de Dios cae obviamente fuera de su ámbito metódico.

120. Cf. H.L. van Breda, *La phénoménologie husserlienne comme philosophie de l'intentionalité*, en: *La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno di Gallarate*, Brescia 1956, p. 43ss.
121. *Ideen*, I, p. 157 (G, p. 186).

Esta reserva de Husserl hacia las afirmaciones teológicas es coherente con la línea de su pensamiento. Hablar de la idea de Dios, de su significado y función, del modo como surge en la conciencia, es algo compatible con la reducción fenomenológica. Pero, ¿cómo compaginar la afirmación de la existencia de Dios con la exigencia fenomenológica de hacer abstracción de todo juicio de existencia relativa a un objeto trascendente al acto de conocerlo? Ahí radica, sin embargo, para nuestro filósofo –no olvidemos que Husserl era creyente– el núcleo de la cuestión de otra coherencia más difícil de conseguir que la pura coherencia intelectual: la coherencia entre la vida y el pensamiento. ¿Cómo conciliar la inmanencia de la idea de Dios con la afirmación religiosa de su trascendencia? Que Husserl tuvo conciencia del problema e intentó darle una solución, lo muestra este importante texto de *Lógica formal y trascendental*: «Incluso Dios es para mí lo que es a partir de mi propia actividad consciente. También aquí me es preciso ver el problema y no me es lícito pasarlo por alto por miedo a una supuesta blasfemia. Pero también aquí, como respecto del *alter ego*, "actividad consciente" no quiere decir que yo invente o haga esta suprema trascendencia»[122]. Suspender el juicio respecto de la noción «ingenua» de divinidad no significa, como apunta el propio filósofo, negar su excelsa trascendencia. Del hecho de que Dios se presente inevitablemente para mí en mi conciencia, no se sigue que no exista como existente en sí. La constitución trascendental no es sinónima de creación *ex nihilo*. Incluso en el ámbito de la actitud fenomenológica son conocidos los esfuerzos de Husserl por salvar la existencia de otras personas independientemente del sujeto que las piensa. Ahora bien, Dios es la persona por excelencia. Es normal, pues, que Husserl le aplique por extensión la solución que adoptó para explicar el peliagudo problema de la constitución de los otros. Dios se constituye, pues, en el seno de mi subjetividad trascendental, pero como verdaderamente otro[123].

Los textos consagrados por Husserl a la cuestión de Dios en los manuscritos que constituyen el *Nachlass*, con ser más abundantes que en la obra publicada en vida, no reflejan todavía por su número e importancia el interés existencial que el filósofo le profesaba. Husserl relaciona ahora a Dios con la verdad en sí y enlaza significativamente la idea de Dios con la de *telos*. Toda filosofía autónoma, observa, ha de acabar en una teleología y

122. *Formale und transzendentale Logik*, p. 258.

123. Cf. J. Fragata, *O problema de Deus na fenomenologia de Husserl*, «Rev. Port. de Filos.» 17 (1961) 118ss. Cf. del mismo autor, *O problema de Deus na fenomenologia*, «Rev. Port. de Filos.» 26 (1970) 225-236. El primer artículo fue incluido posteriormente en: *Problemas da fenomenologia de Husserl*, Braga 1962, p. 141ss. Véase también M.J. Cantista, *A fenomenologia e o tema de Deus (Análise interpretativa de J. Fragata)*, «Rev. Port. de Filos.» 43 (1987) 3-30.

teología natural como «camino aconfesional» hacia Dios[124]. ¿Cómo hay que entender este paradójico intento husserliano? Según S. Strasser, en el último Husserl la racionalidad deviene histórico-teleológica. Ahora bien, a una teleología universal debe corresponder una meta, un *telos*. Esa idea-polo o *telos*-ideal constituye para Husserl la misma divinidad. La conciencia trascendental, como movimiento ascensional de la razón, encuentra su plena confirmación en un *Logos* final, absoluto y autónomo[125]. Coincide con este apunte la confesión que el anciano Husserl hacía a uno de sus discípulos católicos: «La vida del hombre no es más que un camino hacia Dios. Yo intento alcanzar ese fin sin pruebas teológicas, métodos o ayudas, en otras palabras, intento alcanzar a Dios sin Dios. Como sea, yo tengo que eliminar a Dios de mi pensamiento científico para proponer el camino hacia Dios a aquellos que, a diferencia de usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia»[126].

Al enjuiciar el pensamiento de Husserl se ha hecho clásica la distinción entre la fenomenología como *método* y el *sistema* o *contenido* doctrinal que le acompaña. El método fenomenológico, depurado de las tendencias subjetivistas que en Husserl puede acaso tener, es un instrumento muy útil del trabajo filosófico, capaz de abrir al pensamiento regiones hasta ahora insospechadas y de fecundar, como en realidad lo ha hecho, no sólo la filosofía, sino también la misma teología cristiana. La reducción fenomenológica, tomada en un sentido precisivo, puede también admitirse como un primer estadio –no el único ni el último– de la gnoseología. En efecto, un análisis fenomenológico de la conciencia verdaderamente neutral –como el que han llevado a cabo varios filósofos modernos– no puede menos de conducir a un *realismo ontológico*, ya que la conciencia no puede constituirse sin la aportación de algo real. Es decir, la conciencia por su misma existencia presupone la existencia de la realidad, realidad, por otra parte, que no tiene sentido para el hombre sino a la luz de una conciencia que la descubre. No hay inmanencia sin trascendencia, no hay interioridad sin exterioridad, no hay yo sin mundo. E inversamente: no hay trascendencia sin inmanencia, no hay exterioridad sin interioridad, no hay mundo sin yo. Si la fórmula husserliana: «Más allá del realismo y del idealismo» significa solamente esta implicación ontológica de conocimiento y realidad, todo filósofo clarividente estará de acuerdo con ella. Uno diría, con todo, que el

124. Ms. E III 10, p. 18, citado por A. Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim a. Glan 1956, p. 378, nota 11.

125. S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Husserls*, «Philos. Jahrbuch» 67 (1958-1959) 130-141. Strasser defiende la interpretación teísta de Husserl y afirma taxativamente: en el pensamiento de Husserl la idea y este *telos* ideal constituyen la misma divinidad (ibid., p. 130).

126. J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 136. En general sobre el tema de Dios en Husserl cf. la monografía de A. Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma 1985.

«más allá» de Husserl significa más bien un «más acá». Husserl parece haberse quedado a la puerta de la metafísica, sin atreverse a entrar dentro.

Además, Husserl ha identificado fenomenología y filosofía. La temática filosófica queda reducida de golpe a aquellos objetos, de los cuales podemos tener experiencia fenomenológica. ¿No será esto caer de nuevo en una forma sutil de empirismo? Como ha puesto de relieve E. Fink, la grandeza de la obra husserliana reside en la sutileza incomparable de sus análisis, en el sentido extremadamente crítico de los matices más tenues, en el trabajo inmenso llevado a cabo a través de millares y millares de descripciones fenomenológicas. Husserl piensa que la vida se determina más por sus sentidos ocultos que por los sentidos aparentes de que está dotada. El análisis intencional se lleva a cabo entonces como una explicitación de complejos de sentidos y pide por ello una paciencia y una atención infinitas y el mantenimiento de la mirada, a la vez aguda y calmosa, sobre la trama de los enlaces intencionales[127]. Pero todas esas «virtudes» fenomenológicas, que Husserl poseyó en grado extremo, no nos dispensan de poner la cuestión sobre la relación entre el análisis intencional y el pensamiento especulativo. La fenomenología, ¿está en su derecho cuando reniega de la tradición especulativa? ¿Puede ella ocupar el puesto de Platón o de Hegel? En una palabra, el análisis intencional ¿hace superflua la metafísica? Lo menos que puede decirse a este respecto es que en la fenomenología de Husserl –que rechaza toda metafísica– se esconden elementos especulativos, es decir, decisiones metafísicas inconscientes, por ejemplo en la interpretación de la cosa misma como fenómeno, en el postulado del comienzo radical, en la fe en el método, en la indeterminación acerca de lo que es la constitución, en el carácter vago del concepto fenomenológico de vida y, ante todo, en el procedimiento analítico mismo, en la afirmación de la prioridad de los modos originarios. «Pero como estos motivos del pensamiento especulativo no se manifiestan abiertamente, sino que obran de manera subterránea, la analítica intencional se toma como método universal y así se le pide lo que no puede dar. El análisis no puede llevar a cabo lo que incumbe a la especulación»[128]. En conclusión: la fenomenología puede muy bien ser el método inicial, pero no el método exclusivo de la filosofía. La fenomenología pide ser continuada o superada por un pensamiento especulativo, el único que puede dar cuenta ulteriormente de las esencias y estructuras por ella descubiertas.

En el pensamiento husserliano quedan sin duda muchos cabos por atar.

127. Cf. E. Fink, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, o.c., p. 80.
128. Ibid., p. 82.

El propio maestro se refirió en alguna ocasión a los graves problemas que tal vez podría solventar, caso de prometerse la edad de Matusalén. Pese a todo, permanece en pie la grandeza filosófica de Husserl[129]. Él introdujo de nuevo en la filosofía moderna alemana el tema olvidado de la intencionalidad y contribuyó con ello mejor que nadie a propiciar aquella «vuelta» hacia el objeto y hacia la metafísica, de que hablábamos en la introducción a este volumen. La conciencia es esencialmente intencional, es decir, conciencia *de*, abertura *a*, tensión *hacia*. El blanco hacia el cual se dirige el acto de conciencia se llama por parte del acto el sentido y por parte del objeto la esencia. Lo extraordinario del conocimiento humano radica precisamente en el hecho de que entre lo significado y el acto significador están siempre presentes el mismo sentido y la misma esencia. Lo eterno se realiza así en lo perecedero, lo ideal en lo real, lo necesario en lo contingente. Gracias a esta presencia del sentido y de la esencia, la conciencia puede definirse como «ser cabe los entes». El sentido no es el ente fuera, ni una mera representación dentro, sino la presencia misma de la esencia. El sentido no está dentro ni fuera, no se identifica exclusivamente con la inmanencia ni con la trascendencia sino que es, como solía decir M. Müller, *trasmanencia*, un no sé qué de orden ideal, en donde se encuentran sujeto y objeto. En esta dimensión ideal, atemporal y siempre valedera del sentido vive el hombre. La intencionalidad consiste esencialmente en el hecho de que es de la esencia de todo acto de conocer poseer un sentido trasmanente. De este modo, tal vez sin darse plena cuenta de ello, Husserl ha puesto las bases de una nueva y más honda teoría del conocimiento. No se trata de partir de la conciencia psicológica aislada para llegar al ente y al mundo, sino de darse cuenta de que el hombre, en cuanto sujeto que se sabe, se halla ya desde siempre en esa dimensión del ente, de la esencia, del sentido, en la que se encuentran inmanencia y trascendencia, yo y mundo.

Como observaba en una ocasión H.L. van Breda, el espíritu antimetafísico de Husserl conduce así, paradójicamente, al descubrimiento de una dimensión estrictamente metafísica. Husserl no accede a la metafísica por el ὄν ᾗ ὄν, sino por el *ens ut verum*. La metafísica se revela a Husserl en el ser no como existente, sino como ontológicamente verdadero. Husserl no edificó esta metafísica del ser verdadero. Hubo de contentarse, como Moisés, con señalar con el dedo a sus sucesores la tierra prometida, en la que él mismo no debía entrar.

129. Cf. *Ideen*, III, *Nachwort*, p. 161 (G, p. 394).

CAPÍTULO SÉPTIMO

SCHELER

La fenomenología de Husserl, aquel fecundo movimiento innovador que cambió como por arte de magia el escenario de la filosofía europea, se había parado en realidad a mitad de camino. Husserl luchó noblemente por su reino de esencias absolutas, pero no logró ir más allá del sujeto. Quiso llegar al ser, pero no logró aprehenderlo sino en su emerger de la conciencia. Era preciso liberar a la fenomenología de la estrecha cárcel inmanentista, en la que le encerrara su fundador, y llevarla, de acuerdo con su propio lema, al ancho mundo de las cosas, de todas las cosas, desde las más lejanas y solemnes, como Dios, la persona, los valores, hasta las más cercanas y cotidianas, como el prójimo, la simpatía, el amor y el odio, el arrepentimiento, el pudor, el sufrimiento, la muerte y la esperanza de trascendencia. Ésta fue la labor del pensador más *genial* que la fenomenología ha producido: Max Scheler. Husserl superó sin ninguna duda a su discípulo en exactitud científica. Heidegger le superaría en capacidad de análisis y de construcción sistemática. Max Scheler, a mitad de camino entre Husserl y Heidegger, es superior a ambos por el poder y la amplitud de su genio. Scheler encarna la figura típica del fenomenólogo captador de esencias. Husserl fue el descubridor del nuevo continente filosófico, pero su conquistador fue Max Scheler. Con razón escribía Ortega en una hermosa conmemoración necrológica: «El primer hombre de genio, Adán del nuevo paraíso y, como Adán hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo ha sido de nuestra época el pensador por excelencia. Ahora con su muerte esa época se cierra, la época del descubrimiento de las esencias»[1].

1. J. Ortega y Gasset, *Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)*, «Rev. de Occidente» (junio 1928); *Obras completas*, vol. IV, p. 510.

1. El hombre y la obra

Max Scheler nació en Munich el 22 de agosto de 1874. Era hijo de madre judía y de padre alemán que, por su matrimonio, se había pasado al judaísmo[2]. Scheler nació, pues, judío, pero creció sin especial formación religiosa. Su primer contacto con el mundo espiritual lo tuvo a través de las criadas católicas de su casa, cuya sencillez y serena fuerza le impresionaron hondamente. Después, joven estudiante de bachillerato en el *Ludwigs Gymnasium* muniqués, se convirtió al catolicismo y recibió el bautismo por influjo del capellán del centro.

Acabados los estudios de humanidades, Scheler comenzó los universitarios en Berlín, donde Wilhelm Dilthey, Franz Stumpf y Georg Simmel daban el tono intelectual. De allí pasó a Heidelberg y luego a Jena para estudiar con Rudolf Eucken. En esta vieja universidad, célebre otrora por el magisterio de Fichte, Schelling y Hegel, obtuvo en 1897 su doctorado con un trabajo sobre las *Relaciones entre los principios lógicos y éticos* y dos años más tarde su habilitación universitaria con otro estudio sobre *El método trascendental y el método psicológico*. En Jena Scheler estuvo bajo el influjo de su maestro, Rudolf Eucken, entonces en el apogeo de su gloria. Eucken había desarrollado una especie de filosofía de la vida de signo espiritualista, en la que la vida del espíritu ocupaba un lugar de honor. Para Eucken la vida debe ser referida a un mundo superior, transubjetivo y espiritual, que nos es dado como fin de nuestra vida. Este mundo del espíritu se manifiesta en la ciencia, el arte, la religión y la moralidad y descansa como en su último fundamento en el todo, en lo absoluto y divino. Este vitalismo espiritualista que no aborda la vida en su amplitud cósmica, sino que se centra en la vida humana y en sus manifestaciones culturales es característico de la filosofía alemana de la última mitad del siglo XIX. Pensemos por ejemplo en Dilthey, cuyo vitalismo historicista y culturalista, juntamente con el otro vitalismo irracional y apasionado de Nietzsche, imprimieron profunda huella en el pensamiento de nuestro filósofo.

2. Carecemos todavía de una buena biografía de Scheler. Un esbozo de retrato intelectual del filósofo se encuentra en J.R. Staude, *Max Scheler. An intellectual portrait*, Nueva York-Londres 1967. Apuntes en el mismo sentido se hallan en el volumen homenaje publicado con ocasión del centenario de su nacimiento: *Max Scheler im Gegenwartigsgeschehen der Philosophie*, ed. por P. Good, Berna-Munich 1975. Mencionemos entre ellos los de H.G. Gadamer, *Max Scheler, der Verschwender*, p. 11-18; H. Plessner, *Erinnerungen an Max Scheler*, p. 19-22; H. Kuhn, *Max Scheler als Faust*, p. 29-37. Anteriormente con ocasión de la muerte de Scheler, hicieron memoria de él su antiguo colega coloniense, N. Hartmann, *Max Scheler*, «Kantstudien» 33 (1928) IX-XVI y su amigo católico D. von Hildebrand, *Max Scheler als Persönlichkeit (1923-1928)*, «Hochland» 26 (1928-1929) 71-80. Este último trabajo fue posteriormente recogido junto con otros dos ensayos del mismo autor: *Max Scheler als Ethiker* y *Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt*, en *Die Menschheit am Scheidewege*, Ratisbona 1954, p. 587-639. Como sucedía con Husserl, ofrece abundantes datos sobre el hombre Scheler y su evolución religiosa J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, p. 191-270. Finalmente M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, París 1959, II, p. 725-739 esboza con claridad y brevedad el curso de la vida del filósofo y los rasgos más salientes de su personalidad humana.

Pero el momento decisivo para la vocación filosófica de Scheler fue sin duda su encuentro con Husserl. Desde 1909 hasta 1913 aproximadamente maestro y discípulo trabajan juntos en Gotinga. Allí concibe Scheler la parte más esencial de su obra. El nuevo fenomenólogo aplica el método intuitivo y descriptivo de Husserl a un campo todavía virgen: la vida ética y emocional con sus sentimientos primigenios de simpatía, amor y odio, y se convierte así en el creador de una fenomenología del sentimiento y de una ética material de los valores, que él opone con entusiasmo arrebatador al formalismo de la ética kantiana. Ambos temas dan origen a dos obras clásicas: *Esencia y forma de la simpatía* (1913) y *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916). Scheler, descubridor incansable, no cesará de abrir a la fenomenología regiones nuevas e insospechadas. En 1916, en plena gran guerra publica una nueva obra: *Guerra y reconstrucción*, en la que trata entre otros temas de la guerra como vivencia, de la psicología del militarismo, del sentido del sufrimiento y del papel del amor en el conocimiento.

Scheler había enseñado entretanto como *Privatdozent* primero en Jena (1900-1906) y luego en Munich (1907-1910), donde deviene el alma de un grupo de jóvenes filósofos, discípulos de T. Lipps, quienes en libre discusión con el pensamiento de su maestro, se habían encaminado por sí mismos hacia la fenomenología. En 1910 dolorosas circunstancias personales obligan al filósofo a abandonar la docencia y a iniciar una etapa de libre investigador, que le lleva primero a Gotinga –donde tiene lugar el encuentro con Husserl– y después a Berlín. La vida de Scheler, en efecto, estuvo ensombrecida durante estos años por un obscuro drama familiar. En 1899 se había casado civilmente con Amélie von Dewitz-Krebs, de nacimiento Wollmann, una mujer divorciada y mayor que él que intentó primero dominarle y luego arruinarle. En 1912 se libra finalmente de esta atadura y contrae matrimonio con Märit Furtwängler. Dos años después estalla la guerra y el filósofo se presenta como voluntario, pero es rechazado a causa de una dolencia ocular. Con esta ocasión retorna a su ciudad natal e inicia una vuelta a la práctica religiosa. El filósofo visita con frecuencia la abadía benedictina de Beuron, que había conocido en su juventud, y en 1916, en la festividad de la pascua de resurrección, vuelve públicamente a la Iglesia e inicia la que podríamos denominar su «segunda conversión». Poco después, su esposa Märit, una mujer que en estos años le sostuvo con su amor y su entrega, entra también en la Iglesia[3].

Por primera vez el filósofo se encontraba en condiciones favorables

3. Cf. J.M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, p. 198s. El autor subraya, no sin razón, que pese a su sincero deseo de ser un miembro pleno de la Iglesia, Scheler no fue nunca más que un entusiasta observador: su mente se conmovía con facilidad, pero no podía vivir mucho tiempo para una misma cosa (ibid., p. 199).

para el normal desarrollo de su genio. La ocasión no se hizo esperar. En 1919, terminada la guerra, Scheler es llamado a ocupar la cátedra de filosofía de la recién restaurada Universidad de Colonia. En la vieja ciudad renana, llamada por algunos la «Roma del norte», inicia Scheler el período más fecundo de su vida. El filósofo vive una época de plenitud, que se manifiesta en una serie de trabajos geniales, por los que Troelsch le apellidaría el «Nietzsche católico». Estos estudios aparecieron en sendos volúmenes bajo el significativo título: *De la revolución de los valores* (1919) y *De lo eterno en el hombre* (1921), y constituyen en su conjunto un primer ensayo de fenomenología de lo divino y de las vivencias éticas y religiosas. He aquí algunos de los temas más sugerentes: para la rehabilitación de la virtud; el resentimiento en la formación de las doctrinas morales; arrepentimiento y nuevo nacimiento; la idea cristiana del amor y el mundo actual; problemas de la religión, etc. Al final del período de Colonia inicia Scheler una nueva andadura que le conduce a un nuevo descubrimiento: la sociología del saber. Esta nueva temática es desarrollada por las siguientes obras: *Escritos sobre sociología y teoría de la cosmovisión* (1923-1924); *Las formas del saber y la formación* (1925) y finalmente *Las formas del saber y la sociedad* (1926).

Este postrer viraje en la temática filosófica no era independiente de otro viraje, mucho más hondo y decisivo, en su vida personal y religiosa, en el que se hizo sentir el carácter apasionado y desarmónico del filósofo. En 1921 Scheler quiso separarse de su esposa, Märit Furtwängler, para casarse con una de sus alumnas, e imaginó que la Iglesia declararía nulo su matrimonio. Al darse cuenta de que no podía alcanzar la anulación, olvidando sus anteriores enseñanzas sobre la indisolubilidad del lazo matrimonial, se casó civilmente[4]. A partir de este momento Scheler se aleja progresivamente de su antigua concepción teísta y desarrolla una especie de panteísmo evolucionista, fundado en la tradición germánica del Dios que deviene en el hombre, en el que se entrecruzan las influencias de Spinoza, Schelling y Schopenhauer. Pero incluso en este último período creador Scheler se revela un innovador genial y con su última obra publicada en vida: *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), a la que había precedido un ensayo substancioso sobre *Hombre e historia*, introduce en la filosofía contemporánea el tema, tan actual, de la antropología filosófica. Completan la ya larga lista de obras de Scheler un tomo sobre *Cosmovisión filosófica* (1929) y otro que recoge un conjunto de *Escritos póstumos* (1933).

Entretanto en la primavera de 1928 Scheler había dejado Colonia y se había dirigido a Francfort del Meno para tomar posesión de una cátedra de

4. Cf. ibíd., p. 266.

filosofía. Poco después, el 19 de mayo del mismo año, moría repentinamente de un ataque de corazón. Contaba entonces 54 años de edad.

Scheler fue un filósofo nato. F. Heinemann dice de él que vivía y filosofaba desde la abundancia: él fue una auténtica naturaleza filosófica, el mayor «animal filosófico» de nuestro tiempo[5]. Scheler no sabía vivir sin filosofar. Cualquier cosa, una caja de cerillas o un paseo por el barrio latino de París, podía encender en él la llama del fuego filosófico. Su espíritu estuvo regido por la categoría del «anhelo infinito» que, según él mismo, caracteriza al espíritu germánico. Scheler tenía el arte de hacer brotar los problemas filosóficos y de presentarlos en su propia substancia. Él buscaba el contacto inmediato con estos problemas. Todas las cuestiones eran para él cuestiones inéditas y no tradicionales o librescas. Todos sus caminos de pensamiento tenían algo de «auroral». Como observa H. Lützeler, no era el *cogitare*, lo que como en Kant constituía para él el fundamento de la vida intelectual, ni como en Descartes el *dubitare:* era más bien el θαυμάζειν, el asombro ante el hecho de que haya algo y no más bien nada y de que todo lo que hay encierra una riqueza axiológica inagotable[6].

Estos rasgos positivos de la personalidad del filósofo se dan de la mano, como no podía ser menos, con otros más bien negativos: poseído y desbordado por el flujo y reflujo de sus intuiciones, Scheler no se tomaba siempre el tiempo necesario para dejarlas madurar y para elaborarlas después a conciencia[7]. Él era más el conquistador inquieto del mundo del espíritu que el arquitecto seguro y ponderado de un sistema de pensamiento[8]. Nada más alejado de su manera de ser y de hacer que la sólida maestría artesanal del viejo Husserl. Cuando en su condición de profesor recibió en Colonia como colega a Nikolai Hartmann, le espetó: «Mi genio y sus posaderas podrían dar lugar a un filósofo.» El dicho no era del todo justo respecto de Hartmann, pero por su parte constituía una confesión[9]. Por ello lo que más impresiona en su obra no es tanto la profundidad, cuanto la inagotable riqueza temática. Sobre esa fecundidad ingente y varia del pensamiento scheleriano ha escrito bellamente Ortega: «Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. En todos sus libros –sin arquitectura– se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima. En vez de ir penosamente a descubrirlo en vagas lontananzas, se siente acometido por él. Los objetos más a la vera disparan

5. Cf. F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929, p. 349.
6. Cf. H. Lützeler, *Der Philosoph Max Scheler*, Bonn 1946, p. 11ss.
7. Cf. M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, II, p. 733.
8. Cf. H. Lützeler, *Der Philosoph Max Scheler*, p. 10.
9. Cf. H.G. Gadamer, *Max Scheler, der Verschwender*, en: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, p. 11.

urgentes su secreto esencial. Scheler vivía mentalmente atropellado de pura riqueza. Al mover las manos en el aire próximo, como a un prestidigitador, se le llenaban de joyas. Es un caso curioso de sobreproducción ideológica»[10].

2. TEORÍA DEL SABER

Scheler es uno de los pensadores que más ha contribuido a hacer efectivo uno de los rasgos del pensamiento posterior a Nietzsche: la repulsa del subjetivismo, lo que se ha denominado la «vuelta al objeto»[11]. Su epistemología nos ofrece de ello una buena prueba. Su originalidad estriba no sólo en su orientación marcadamente objetivista, sino también en su pretensión original de fundamentar el objetivismo en la esfera aparentemente más subjetiva de la vida humana: el *factor emocional*. Esto explica con suficiente claridad por qué Scheler en sus estudios epistemológicos habla siempre de saber *(Wissen)* en vez de conocimiento *(Erkenntnis)*. El conocimiento es algo que pertenece exclusivamente a la esfera del intelecto. El saber, en cambio, trasciende lo puramente intelectual y abarca así mismo el aspecto impulsivo y emocional del conocimiento humano. Scheler llega a su teoría del saber a través de la fenomenología. Esto quiere decir que el discípulo ha permanecido fiel en sus líneas generales al método del maestro. Scheler encarna mejor que nadie la actitud fenomenológica, esa actitud que se caracteriza por la renuncia a toda violencia interpretativa, a todo el aparato de definiciones, pruebas y deducciones lógicas con los que ha operado la filosofía tradicional y por el esfuerzo para ponerse en el camino recto que conduce a la intuición pura y simple. Una vez llegados a este punto no cabe más que decir: «¡Mira, el objeto está ahí delante de ti!» Según esto, a la epistemología de Scheler no le incumbe la tarea de *demostrar* el ser, sino de *mostrar las estructuras del conocimiento del ser*, es decir, poner a la luz el proceso y los modos por los que el hombre llega hasta el ser.

Scheler parte en su estudio de los *hechos puros* o *fenomenológicos*. Ahora

10. J. Ortega y Gasset, *Max Scheler. Un embriagado de esencias*, p. 510.

11. Muerto tempranamente, Scheler fue también muy pronto olvidado. Su presencia en el pensamiento contemporáneo es incomparablemente menor que la de Husserl o Heidegger. No abundan, pues, los estudios que puedan servir de introducción a su pensamiento. Además de las obras ya citadas de H. Lützeler, *Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung*, Bonn 1947 y M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vols., París 1959, hay que mencionar también, para ser exactos, a: J. Hessen, *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen 1948; M.S. Frings, *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburg 1965; J. Llambias de Acevedo, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires 1966; G. Ferretti, *Max Scheler*, 2 vols., Milán 1972; M.A. Suances Marcos, *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona ²1986. Véase también la breve exposición de H. Spiegelberg, *The phenomenology of essences. Max Scheler*, en: *The phenomenological movement (1874-1928)*, La Haya 1982, p. 268-305 (Ph, vol. 5-6).

bien, ¿de qué hechos se trata? Se trata de hechos de conciencia, que han sido vaciados de todo elemento sensorial. Dos notas fundamentales delimitan el concepto del hecho puro scheleriano: 1) el hecho puro no es sólo independiente de toda función sensorial, sino que le sirve a ésta de fundamento: 2) el hecho puro es asimismo independiente de toda clase de símbolos con los que pueda ser expresado[12].

Entenderemos mejor el hecho puro scheleriano si lo contraponemos a otros dos tipos de hechos, propios de la postura ingenua y de la científica. En el conocimiento ingenuo y natural el objeto viene representado por la apariencia sensible. En el conocimiento científico se opera una reducción de la apariencia sensible, que se transforma así en una función representativa: el objeto de la ciencia viene representado por un símbolo arbitrario. Sólo los hechos fenomenológicos, por ser esenciales y asimbólicos, nos dan el objeto en sí mismo. Scheler expresa esa propiedad del hecho puro de dar el objeto en sí mismo con el concepto de *autodonación (Selbstgegebenheit)*. Tal propiedad es exclusiva del hecho puro y consiste en la plena *coincidencia de lo mentado y lo dado*. «Toda experiencia no fenomenológica es en principio trascendente a su contenido intuitivo, por ejemplo la percepción natural de una cosa real. En ella es mentado lo que no es dado. Mas la experiencia fenomenológica es aquella en que no cabe ninguna separación de lo mentado y lo dado, de modo que viniendo como quien dice de la experiencia no fenomenológica, podemos decir: en ella nada es mentado que no sea dado y nada es dado fuera de lo mentado. En el ensamblaje de lo pensado y lo dado nos es únicamente conocido el contenido de la experiencia fenomenológica. En ese ensamblaje, en el punto de coincidencia en que se cumplen lo pensado y lo dado, aparece el fenómeno. Donde lo dado sobrepasa a lo pensado o lo pensado no es dado –y por tanto no es cumplido– no existe experiencia fenomenológica alguna»[13].

Pero al punto se nos ocurre la pregunta: ¿cómo llegamos al hecho puro?, o lo que es lo mismo: ¿cómo alcanzamos esa plena coincidencia de lo pensado y lo dado, que constituye la experiencia o intuición fenomenológica, la esencia absoluta de las cosas? Para el fenomenólogo Scheler no hay más que una respuesta: mediante la *reducción fenomenológica*. Veamos, pues, cómo se lleva a cabo esa reducción. Con ello hemos alcanzado también aquella encrucijada decisiva, en que los senderos de Husserl y Scheler se separan para no volverse a encontrar. En Husserl, para quien el

12. Cf. *Lehre von der den drei Tatsachen*, en: *Schriften aus dem Nachlass*, I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke* = [GW], vol. X), p. 443s.

13. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (GW, vol. II), p. 71s; trad. castellana: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. de H. Rodríguez San = (RS), Madrid 1941, vol. I, p. 86s.

ser se reducía a ser-consciente, la reducción fenomenológica consistía en poner entre paréntesis nuestros juicios de existencia. Scheler, en cambio, niega que el coeficiente de realidad se reduzca a los juicios de existencia, ya que la realidad se nos impone necesariamente por la *resistencia* que ofrece a nuestros impulsos. La reducción fenomenológica parte, pues, en él de un dato real: la percepción natural, y consiste en una *técnica de desrealización*, por la que dejamos fuera de acción aquellos impulsos y apetencias que nos procuran realidad e insertamos en su lugar un amor desinteresado a la esencia y el valor de las cosas. Este amor substituye la actitud natural y espontánea, que tiende al dominio de las cosas, por una nueva actitud contemplativa de entrega pura y desinteresada a todo aquello que se ofrece a la mirada del hombre.

Para Scheler es una propiedad esencial del espíritu humano la de hacer *objeto* al mundo, mientras que él mismo es incapaz de llegar a ser objeto. Pero para ello es preciso que el hombre salga de su individualidad e intimidad recoletas y tome parte en el ser frontero mediante esa tendencia a salir de sí y a entregarse que denominamos *amor*. Sin amor el hombre es prisionero de sí mismo e incapaz de ganar un mundo. Esa inserción del amor en el proceso del conocimiento coloca el pensamiento de Scheler dentro de aquella rica tradición voluntarista de la filosofía occidental, cuyo origen se remonta a la teoría platónica del *eros* como motor e impulso en el ascenso del filósofo al reino de las ideas. Ella constituye, con todo, uno de los aspectos más originales y sugerentes de la teoría scheleriana del saber[14].

Para darnos cuenta de la novedad de la posición de Scheler, comparemos brevemente sus resultados con los de Husserl. Para este último lo único que quedaba en pie después de operada la reducción fenomenológica era la conciencia con su torrente vivencial, convertida así en conciencia constituyente, en fundadora originaria del ser. En Scheler, en cambio, el proceso de desrealización conduce a la auténtica esencia, a la vez trascendente e inmanente al acto de conocer. Ello es sólo posible porque la reducción no consiste, como sucedía en Husserl, en la supresión de los juicios de existencia, sino en la eliminación de los impulsos e inclinaciones tendentes al dominio de la realidad y, al mismo tiempo, en la ejecución positiva del acto cognoscitivo, que incluye como condición indispensable un abrirse desinteresado del espíritu al ser frontero en el acto de amor. En una palabra: gracias a su concepción original de la reducción fenomenológica supera Scheler el trascendentalismo de Husserl y encauza la fenomenología en una dirección netamente objetivista.

14. Cf. H. Rodríguez San, *La teoría del saber en Max Scheler*, «Escorial» 17 (1945), 195-246.

Profundicemos un poco más en la solución scheleriana y advertiremos que su fundamento se encuentra en la distinción entre los dos momentos metafísicos del ser sabido: la *esencia* y la *existencia*. Sólo la esencia puede ser inmanente al espíritu; la existencia es esencialmente trascendente. El saber existe sola y exclusivamente cuando la esencia de una realidad trascendente está como algo estrictamente idéntico lo mismo *in re* que *in mente*[15]. Mediante esta distinción Scheler cree haber superado la antinomia clásica entre idealismo y realismo. El polo determinante del saber no puede estar ni en la inmanencia de la conciencia (idealismo) ni en el objeto trascendente (realismo), sino en el acto humano que abraza ambos extremos de la relación del conocimiento y en cuya ejecución nos hacemos sabedores. En realidad, idealismo y realismo parten de una verdad y de un error paralelos. El idealismo parte del principio justo de que la esencia es inmanente a la conciencia y concluye de ello que la existencia ha de ser asimismo inmanente, con lo que niega en absoluto toda trascendencia. El realismo afirma justamente que la realidad, la existencia es trascendente, y concluye que también ha de serlo la esencia, con lo que niega toda auténtica inmanencia. Ambos puntos de vista presuponen, pues, la inseparabilidad de la esencia y de la existencia en la relación del conocimiento[16]. Scheler, en cambio, hace de esta separabilidad un postulado fundamental de su metafísica y la característica más señera del hombre. «Esta facultad de separar la esencia y la existencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás. Lo esencial del hombre no es que tenga saber, como ya decía Leibniz, sino que tenga saber *a priori* o que sea capaz de adquirirlo»[17].

La epistemología de Scheler culmina en una triple división del saber: saber de dominio, de esencias, de salvación. En el hombre encontramos ante todo el *saber de dominio*, representado por las ciencias positivas. Su origen se encuentra en la tendencia innata del hombre a sujetar la realidad a su servicio. Ya vimos antes como lo existente-real nos es dado como resistencia a nuestro afán de dominio. Esta resistencia es como un ¡atrás! que nos dicen las cosas y provoca en nosotros, juntamente con un dolor sordo de sentirse impotente, el acto de lanzarse efectivamente hacia atrás, hacia el yo: el acto reflejo. La reflexión convierte así la resistencia en un saber de la cosa enemiga. En este punto preciso la resistencia se ha convertido en objeto. Esta objetivación ofrece a la ciencia su primer punto de apoyo. El objeto de la ciencia no es, pues, la esencia auténtica, sino sólo

15. Cf. *Erkenntnis und Arbeit*, en: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (GW, vol. VIII), p. 204.
16. Cf. *Idealismus-Realismus*, en: *Späte Schriften* (GW, vol. IX), p. 185ss.
17. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Späte Schriften* (GW, vol. IX), p. 42; trad. castellana: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos – (G), Madrid 1936; reed. Buenos Aires 1938; [17]1982, p. 69.

un conjunto de imágenes, que ella expresa mediante símbolos. Las leyes de la ciencia, fundadas en la reiteración del fenómeno, carecen en consecuencia de toda necesidad estricta. Su valor es relativo a la vida en general y al dominio que el hombre se propone sobre la naturaleza.

La historia moderna de Occidente se ha caracterizado por un desarrollo unilateral del saber de dominio. Esa tendencia se origina en el Renacimiento. Un ejemplo típico nos lo da Bacon de Verulam para quien nuestro poder es proporcional a nuestro saber: *tantum possumus, quantum scimus*. La contemplación desinteresada cede su puesto a la voluntad de poder. La filosofía no se libera de la teología sino al precio de una servidumbre mayor: de *ancilla theologiae* pasa a ser *serva scientiae*. El saber de dominio se convierte poco a poco en un saber exclusivo. Es verdad que en el fondo de este proceso histórico se encuentra la estructura misma de nuestro conocimiento de la naturaleza, que parece imponernos el dilema o dominar o perecer. Pero es preciso volver atrás. Es preciso substituir la acción por la contemplación, el dominio por el amor. Ello nos conduce a otro tipo distinto de saber: el *saber de esencias*.

El nuevo tipo de saber nos hace pasar de la ciencia a la filosofía. Se trata ante todo de un cambio radical de postura. Hay que desconectar totalmente los impulsos y apetencias y substituirlos por una actitud teórica, consistente en la admiración, la humildad y el amor a lo esencial. De este modo aparece el objeto del saber de esencias. El reino del *a priori*.

Scheler entiende por *a priori* «las unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural y prescindiendo también de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas mediante el contenido de una intuición inmediata»[18]. La teoría scheleriana del *a priori*, a la que van dedicadas algunas de las páginas más importantes de su ética, se dirige en línea recta contra el formalismo kantiano. Scheler ve el error básico de Kant en su *identificación de lo a priori con lo formal*. El dominio del *a priori* no tiene que ver lo más mínimo con lo formal ni la contraposición *a priori - a posteriori* con la contraposición formal-material. Así por ejemplo las proposiciones de la lógica pura y las proposiciones aritméticas son igualmente *a priori* y con todo las primeras son formales respecto a las últimas y éstas materiales respecto a las primeras. En una palabra, junto al *a priori formal* se da también un *a priori material*, anterior como el primero a toda experiencia inductiva y verificable solamente por la intuición fenomenológica. El *a priori* material, en oposición al formal, se funda en el contenido material de una intuición,

18. *Ethik* (GW, vol. II), p. 68s (RS, p. 83).

pero no por ello deja de ser un verdadero *a priori* y como tal estrictamente necesario y eternamente válido[19].

Con este error básico de Kant se entrelaza estrechamente otro, a saber la *identificación de lo material con el contenido sensible y de lo apriórico con lo pensado o añadido*. Para Scheler «el πρῶτον ψεῦδος de esta equiparación consiste en que en vez de hacer la sencilla pregunta: ¿qué es lo dado?, se plantea esta otra: ¿qué puede ser lo dado?, y entonces se piensa que aquello para lo que no existe una función sensible adecuada... no puede sernos dado»[20]. En consecuencia, todo aquello que en lo dado sobrepase los elementos determinables como contenido sensible, habrá de ser algo *añadido* por el sujeto y consiguientemente no dado. Éste es el caso de Kant con su doctrina de la espontaneidad creadora del conocimiento. Contra esta concepción kantiana reacciona enérgicamente nuestro filósofo. Un entendimiento que imponga a la naturaleza sus conceptos y leyes *a priori* no existe. El entendimiento no crea el *a priori*, sino que lo halla en las cosas mismas. De ahí se sigue que el *a priori* lejos de ocultarnos el ser de los objetos, nos revela el contenido absoluto de ser y valor del universo. El kantismo y su famosa distinción entre fenómeno y cosa en sí cae por tierra[21].

Finalmente el postrer error de Kant y de todo el racionalismo moderno es la *identificación de lo apriórico con lo racional*. Para Scheler, en cambio, «es nuestra vida espiritual íntegra y no simplemente el conocimiento y pensar objetivos en el sentido de un conocimiento del ser la que tiene puros actos y leyes de actos, que son independientes en su esencia y contenido de los hechos de la organización humana. También lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer, tienen un contenido primitivo y *a priori*, que no les ha sido prestado por el pensar y que la ética ha de mostrar independientemente de la lógica. Hay un *ordre du coeur* o una *logique du coeur*, como atinadamente dice Blaise Pascal, y que son *a priori*»[22]. En una palabra Scheler postula junto al apriorismo de la inteligencia un *apriorismo de lo emocional*, que abre a la fenomenología un mundo nuevo y hasta entonces ignoto, un mundo irreducible al ser y a la inteligencia, el mundo del valor.

En resumen: el *a priori* de Scheler es un *a priori* material; un *a priori* no meramente funcional sino objetivo, que pertenece a lo dado y encuentra en lo dado su cumplimiento; finalmente un *a priori* que se refiere no solamente a los actos del conocimiento sino también a los del sentimiento. El *a priori* nos abre la estructura esencial del cosmos en su doble esfera de la esencia y del valor. La filosofía como saber de esencias es, pues, *saber a priori*. Pero

19. Cf. ibid., p. 73s (RS, p. 89s).
20. Ibid., p. 75 (RS, p. 90s).
21. Cf. ibid., p. 91ss (RS, p. 110ss).
22. Ibid., p. 84 (RS, p. 100s).

este saber no se da sin el *eros*, aquella fuerza sublime y divina que eleva el espíritu a la contemplación de las esencias y valores eternos de las cosas. Scheler hace plenamente suyo el primado agustiniano del amor. «No se entra en la verdad si no es por la caridad.» El amor es la puerta de entrada a la filosofía, que ha estado abierta a los hombres de todos los tiempos. La filosofía no se agota en la pura relación del conocimiento, sino que exige un acto completo de toda la persona en su núcleo más íntimo, que es precisamente el amor. Sólo el amor, que se define como «participación en lo esencial», conduce a la unión efectiva del ser sabedor con la esencia del ser sabido. Scheler puede, pues, definir la filosofía como «el acto amoroso de participación del núcleo de una persona humana finita en la esencia de todas las cosas posibles»[23]. O más simplemente: filosofía es «el amor de lo esencial» *(Liebe zum Wesenhaften)*[24].

Queda todavía una tercera y última forma del saber: el *saber de salvación*. El saber de esencias nos hizo pasar de la ciencia a la filosofía. El saber de salvación nos introduce en la metafísica. La filosofía es un puente de paso a la metafísica, pero no es la metafísica misma. En efecto, la ciencia parte de la sorpresa ante el fenómeno deshabitual e inquiere por las leyes que rigen su reiteración: su horizonte es el entorno. La filosofía parte de la admiración ante cualquier cosa y ante todas las cosas. Su pregunta es: ¿qué son las cosas?, cada una en particular y todas en su conjunto: su horizonte es el mundo. Pero la pregunta definitiva es ésta: ¿por qué están las cosas ahí? ¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué hay en general algo y no más bien nada? Esta pregunta es la eterna pregunta de la metafísica. Ahora bien, el camino que conduce de la filosofía a la metafísica pasa a través de la antropología filosófica, cuya pregunta es la siguiente: ¿qué es el hombre? Pues el hombre lo es todo, porque en él se desarrolla el todo. El hombre es el «microcosmos» en el que se contiene el «macrocosmos» y por el hecho de ser «microcosmos» el hombre es también «microteos». Sólo a partir del hombre está pues justificado el acceso a Dios. La metafísica moderna se convierte así en *metaantropología*[25].

3. El reino de los valores

El descubrimiento fundamental de Scheler ha sido el del reino del valor. La llave mágica que le abrió sus secretos fue su teoría de la

23. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, en: *Vom Ewigen in Menschen* (GW, vol. V), p. 68; trad. castellana: *De la esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. de E. Tabernig = (T), Buenos Aires ²1962, p. 14.
24. Ibid., p. 67 (T, p. 13).
25. Cf. *Philosophische Weltanschauung*, en: *Späte Schriften* (GW, vol. IX), p. 81ss.

intencionalidad del sentimiento. El sentimiento posee como la razón sus propios objetos y sus propias leyes *a priori*. Ahora bien, el objeto intencional del sentimiento se llama «valor». Hay pues un cosmos objetivo de valores, como hay un cosmos de esencias. El segundo se revela a la inteligencia, el primero al sentimiento y a la intuición emocional. A descubrir este cosmos y las leyes esenciales que lo rigen se dirige ahora el esfuerzo de Max Scheler[26].

La axiología de nuestro filósofo está tan lejos del relativismo vitalista de Nietzsche como del formalismo racionalista de Kant. Scheler quiere más bien reconciliar razón y vida, inteligencia y sentimiento. Contra el relativismo vitalista que negaba la existencia de valores absolutos y reducía la vida a sus fuentes biológicas, establece Scheler sus valores eternos, objetivos y necesarios, jerárquicamente ordenados y presididos no por los valores vitales, sino por los religiosos. Contra el formalismo racionalista que no concebía otro *a priori* que el formal ni otra fuente de moralidad que la razón, afirma Scheler su apriorismo material de los valores y coloca el sentimiento puro a la base de su nueva ética. Scheler *fundamenta*, pues, su *objetivismo ético* en su *intuicionismo emocional*. Sus valores son absolutos, objetivos, *a priori*, pero no racionales sino emocionales. La razón es ciega para el valor, que sólo puede ser captado por la intuición emocional. La postura scheleriana podrá tal vez ser tildada de irracionalismo ético. Pero se trata de un irracionalismo muy diverso del vitalista. En Scheler el irracionalismo de los valores es fundamento de su objetividad y de su absolutez. El irracionalismo scheleriano no establece la negación de la razón, sino la independencia del sentimiento y del valor respecto de la razón, los cuales constituyen así un mundo propio, distinto del mundo del pensamiento.

¿Qué son los valores? Para responder a esta pregunta veamos primero lo que no son. Los valores no son bienes. El bien es la encarnación de un valor.

Un paisaje bello, un hombre justo y santo son encarnaciones del valor «belleza» y del valor «santidad». No existirían paisajes bellos ni hombres santos, si no preexistieran lo bello y lo santo. El valor, pues, aunque expresándose en las cosas valiosas, las trasciende, como el εἶδος de Platón, del que las cosas que lo encarnan no son más que un reflejo apagado. No es, pues, posible remontarnos *a posteriori* de los bienes o cosas valiosas al valor

26. Esta temática, tan ligada al pensamiento de Scheler, ha sido objeto de algunos estudios dignos de mención. Cf. entre otros, M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, Düsseldorf 1923; G. Gurvitch, *L'intuitionisme émotionel de Max Scheler*, en: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl. M. Scheler. E. Lask. M. Heidegger*, Paris 1949, p. 67-152; A. Métraux, *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, Paris 1973; A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Florencia 1977; O.N. Derisi, *Max Scheler: ética de los valores*, Madrid 1979. Sobre los lazos que vinculan el pensamiento ético de Scheler y la ética cristiana cf. K. Wojtyla, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid 1982.

que éstas expresan. Los valores, como las ideas de Platón, son *a priori* y como tales se presuponen a la experiencia.

Con ello estamos preparados para responder positivamente a la pregunta: ¿qué son los valores? Los valores son *cualidades ideales a priori* que constituyen un mundo de objetos independiente de la existencia del mundo de los bienes, en el que se manifiestan, e independiente asimismo de las variaciones y modificaciones que este mundo de los bienes sufre a través de la historia[27]. Los valores son invariables, absolutos, eternos. Scheler insiste en esta afirmación del valor absoluto de los valores, que él opone a la desvaloración y transvaloración de Nietzsche. ¡No! los valores no pueden ser desvalorados; el hombre no puede ponerlos o destruirlos o modificarlos a voluntad, puesto que no es el valor el que depende de la voluntad, sino ésta la que depende del valor. Los valores no pueden reducirse al hombre, sino que, al contrario, el hombre participa por ellos de una esfera que más bien debería denominarse «sobrehumana». Los valores no son relativos a la vida, sino que son ellos los que valoran la misma vida. Los valores no cambian al correr de la historia, sino sólo la actitud del hombre respecto a ellos. Así descubre Scheler en la historia de la cultura variaciones del *ethos* (cambio en el conocimiento de los valores), de la *ética* (cambio en el juicio acerca de los valores) e incluso de la *moral* (cambio en los tipos de juicios de valor). Una cultura exalta más los valores vitales, otra en cambio los religiosos. Ese movimiento incesante de péndulo es característico de la historia humana. Pero por encima de este continuo cambio los valores permanecen en sí mismos absolutos e inalterables. La historia pasa, pero los valores que en ella se realizan son eternos.

Los valores constituyen un reino autóctono regido por conexiones esenciales y leyes *a priori*. Scheler desarrolla sobre todo la ley de la *polaridad*. Los valores son positivos o negativos. La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo y su no-existencia un valor negativo. E inversamente: la existencia de un valor negativo es ella misma un valor negativo y su no-existencia un valor positivo. Estas leyes no son simples aplicaciones de las leyes lógicas, sino que expresan conexiones esenciales y descansan en la intuición de valor[28].

La axiología scheleriana culmina en una *jerarquía* de valores. Los valores se dividen en superiores e inferiores. Esta distinción se funda en los criterios siguientes: duración, divisibilidad, satisfacción, fundamentación y relatividad:

1) Duración. Los valores son tanto más superiores cuanto más duraderos. Los valores más inferiores serán pues los más fugaces y los superiores los más permanentes. Sería por ejemplo contra el orden esencial de los valores decirle el amante a la amada: «te amo por cierto tiempo», ya que la exigencia de eternidad pertenece a la esencia del amor[29].

2) Divisibilidad. Los valores son tanto más altos cuanto menos divisibles. Un valor material debe ser dividido para que pueda ser participado por muchos. Por eso tales valores provocan la desunión en los individuos que los sienten. Un valor de cultura, en cambio, es comunicable ilimitadamente a una pluralidad de individuos sin fraccionamiento ni desunión. Nada, empero, unifica más íntimamente que la adoración de la persona infinitamente santa, de lo divino. Este valor de lo divino es propio de todo ser, porque es indivisible[30].

3) Satisfacción. Los valores son tanto más superiores cuanto más profunda es la satisfacción que acompaña su percepción emocional. Es un fenómeno revelador el hecho de que los contentos sensibles o las alegrías superficiales sólo nos llenan cumplidamente cuando en la esfera más honda y central de nuestra vida, aquella en la cual más en serio somos, estamos profundamente satisfechos. La risa plenamente satisfecha estalla únicamente de este profundo estar satisfecho[31].

4) Fundamentación. Los valores son tanto más superiores cuanto menos fundamentados se hallan por otros valores. Así lo útil se funda en lo agradable, lo agradable en lo vital, lo vital en lo espiritual y todos los posibles valores se fundan en el valor de un espíritu personal e infinito y del universo de valores que de él procede[32].

5) Relatividad. Finalmente los valores son tanto más altos cuanto menos relativos. Será pues una característica esencial de un valor más alto la de ser menos relativo y del valor más alto de todos la de ser el valor absoluto[33].

La aplicación de estos criterios conduce a la jerarquía scheleriana de valores. El grado ínfimo de este sistema jerárquico está constituido por los valores de la *afectividad sensible:* lo agradable y desagradable, lo útil y dañino, etcétera. Siguen luego los valores de la *afectividad vital*: el bienestar y el malestar, lo noble y lo innoble. Ocupan el tercer lugar los valores *espirituales:* lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, la verdad y el error, etc. La jerarquía culmina en los valores *religiosos* de lo sagrado y lo profano. Los valores *éticos* no entran directamente en el sistema, ya que consisten en la

27. Cf. *Ethik*, p. 37ss (RS, p. 42ss).
28. Cf. ibid., p. 102s (RS, p. 123s).

29. Cf. ibid., p. 110ss (RS, p. 133ss).
30. Cf. ibid., p. 113ss (RS, p. 136ss).
31. Cf. ibid., p. 116s (RS, p. 140s).
32. Cf. ibid., p. 114ss (RS, p. 138ss).
33. Cf. ibid., p. 117ss (RS, p. 142ss).

realización correcta de los valores relativamente superiores o inferiores o, más exactamente, en realizar de tal modo los valores inferiores, que no se excluya sino se incluya a los superiores.

La jerarquía de valores es la aportación más valiosa de la axiología scheleriana. Scheler pretende superar la escisión vitalista o racionalista entre valores inferiores y superiores. No es preciso renunciar a la afectividad sensible o vital para descansar solamente en los valores espirituales y religiosos. Basta sólo que al realizar un valor inferior lo haga en vistas al valor superior. No es un mal querer lo agradable o lo útil, pero lo sería quererlos por sí mismos, como si el hombre no fuese también portador de otros valores más elevados. Entre el vitalismo irracionalista y el formalismo racionalista Scheler elige conscientemente la vía media. No es preciso sacrificar la razón a la vida ni la vida a la razón, sino que hay que incluir más bien a ambas en la integridad total de la persona humana. Obrar bien significa querer de tal modo el valor inferior que su realización contribuya también a la realización del superior. Y como en la cúspide de la pirámide valoral están los valores religiosos obrar bien significa adorar a Dios hasta en los actos más humildes y sencillos de la vida cotidiana. Lo ha escrito bellamente Sciacca: «Querer el bien significa vivir siempre en cada instante queriendo a Dios, aunque se quiera otra cosa»[34].

4. Fenomenología de la religión

Constituye un mérito de Scheler haber aplicado la fenomenología a la dimensión fundamental del *homo religiosus*[35]. En su opinión, el *homo naturalis* no ha acabado de liberarse del todo del mundo animal: fue una bestia, es una bestia y permanecerá siendo una bestia. Por ello, a sus ojos, no hay absurdo mayor que la adoración positivista de la humanidad como *grand être*. ¿Dónde está esa humanidad que parecía reinar sobre todo y sobre todos? En ninguna parte. O, más exactamente, la humanidad ha sido capaz de dominar todo lo que estaba debajo de ella: la luz del sol, la planta y el animal. Sólo una cosa no ha logrado domeñar: ella misma. ¡No! El hombre no es ningún gran ser. Es sólo un pequeño ser, un ser muy pequeño que padece[36].

34. M.F. Sciacca, *La filosofía hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales*, Barcelona 1947, p. 172.

35. Esta temática ha sido también objeto de algunos estudios dignos de mención. Cf. entre otros: J. Geyser, *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Friburgo de Brisgovia 1924; E. Blessing, *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Scheler*, Stuttgart 1954; M. Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris 1959.

36. Cf. *Probleme der Religion*, en: *Vom Ewigen im Menschen* (GW, vol. V), p. 104s.

Pero en el hombre hay una dimensión profunda que supera al *homo naturalis*: la dimensión del *homo religiosus*. Siempre que el hombre se siente conmovido en lo más hondo de su ser, sea por el placer, sea por el dolor, brota del núcleo mismo de la persona –en voz alta o en voz baja, secretamente o acaso en forma de grito inarticulado– un anhelo que le eleva por encima de sí mismo y más allá de todo lo finito hacia lo eterno y absoluto. ¿A quién podría dirigirse el hombre fuera de su Dios? Lo demás que hay de realidad lo sabe el hombre inferior a sí mismo en dignidad y valor. Este ser que se sabe superior a todo y que aprendió a dominarlo todo, menos a sí mismo, ¿qué sabría fuera de su Dios, por encima de él, más que las impasibles estrellas?[37] Por eso, para Scheler, el hombre es el buscador de Dios, el orante, el adorador, el ser superior a los demás en cuanto depositario de los valores de lo santo. El hombre es comprensible en su auténtica grandeza sobrehumana sólo a la luz de Dios. El núcleo esencial del hombre es el movimiento esencial del trascenderse. El hombre es el ser corpóreo que apunta a Dios y que constituye por ello el punto de irrupción del reino de Dios en el mundo. Visto con rigor, el auténtico concepto del hombre es sólo éste: un ser que *se trasciende* a sí mismo, que trasciende su vida y toda vida en dirección hacia Dios. El hombre es el tránsito a lo divino. De ahí que le parezca a Scheler absurdo tachar de *antropomorfismo* la idea de Dios, cuando en realidad la única idea coherente del hombre es la de un *teomorfismo*[38].

Una fenomenología de la religión debe abordar ante todo los tres temas siguientes: 1) el *concepto esencial de religión* frente al mundo afín de la filosofía en su esfera superior metafísica; 2) el *análisis del acto religioso* en su estructura subjetiva; 3) el *análisis de lo divino* en cuanto objeto del acto religioso.

Frente a las teorías unitarias que reducen la religión a la metafísica (gnosticismo, idealismo) o la metafísica a la religión (fideísmo, tradicionalismo) y las teorías dualistas que separan radicalmente la religión de la metafísica (agnosticismo metafísico) establece Scheler lo que él llama un «sistema de conformidad».

Ante todo, religión y metafísica tienen distinto *origen*. La fuente que alimenta la búsqueda metafísica es la *admiración* ante el hecho de que haya algo y no más bien nada. La religión brota del anhelo de *salvación* definitiva del hombre mismo y, con él, de todas las cosas. Consecuentemente la metafísica es, ante todo, teoría, saber. La religión es camino de salvación. El tipo humano de la metafísica es el sabio. El de la religión, el santo[39].

37. Cf. ibid., p. 103.

38. Cf. *Ethik* (GW, vol. II), p. 302s (RS, vol. II, p. 64s).

39. Cf. *Probleme der Religion*, p. 134.

Religión y metafísica se distinguen además por su diverso *objeto intencional*. El Dios de la religión vive exclusivamente en el acto religioso, no en el pensar metafísico. Es el Dios de las personas santas, no el Dios del saber de los sabios. Es, en una palabra, el Dios vivo, no el ente inmóvil de la metafísica[40].

Finalmente, religión y metafísica son *independientes* entre sí. Scheler quiere asegurar no sólo la autonomía de la religión, sino incluso su *prioridad de origen* en el espíritu humano. La metafísica no tiene por misión fundamentar la religión. La experiencia religiosa de lo divino es más auténtica y originaria que su conocimiento filosófico. Tiene sus propias estructuras lógicas y no necesita del apoyo de la metafísica. La función de la metafísica consiste únicamente en la confirmación y justificación filosófica de lo realizado y conocido en el acto religioso[41].

Naturalmente, Scheler no niega –al contrario, lo afirma expresamente– que, pese a su diversidad intencional, el objeto de la religión y la metafísica no sea realmente el mismo. El ser necesario de la metafísica y lo santo de la religión son en la realidad idénticos. La posibilidad de conocimiento de esta identidad real del Dios de la religión y de la metafísica reside *a priori* en la unidad del espíritu humano. Pero esta identidad real no anula la diversidad intencional de objetos. De ahí que Scheler postule –de acuerdo con su sistema de la conformidad– el mutuo acercamiento de ambos objetos intencionales y, por así decirlo, su visión simultánea en orden a conseguir la concepción humanamente más adecuada del Dios real, que no es ni tan inmóvil como el Dios de la metafísica, ni tan vivo como el Dios de la religión[42].

En lo que se refiere al acto religioso, Scheler empieza por sentar el hecho indiscutible de su existencia. La conciencia humana muestra una serie de actos o vivencias intencionales, como la oración, el arrepentimiento, la alabanza, la petición, la adoración etc., cuya característica esencial es su *autorrelación con Dios*. Tales actos forman parte en su aspecto formal de la estructura esencial de toda conciencia finita. Todo espíritu finito cree en Dios o en un ídolo. Este ídolo será diverso para cada individuo, según sea su diversa jerarquía de valores. Pero lo decisivo es que nos encontramos siempre con un bien finito, que se ha introducido en la esfera de lo absoluto que existe en toda conciencia y es adorado como si fuese un dios. El camino del hombre hacia Dios pasa por encima del derrumbamiento y destrucción de esos ídolos. Quitadle al hombre su ídolo, haced que aparezca el vacío en esa esfera profunda de su conciencia y se dirigirá de nuevo hacia

40. Cf. ibid., p. 130.
41. Cf. ibid., p. 265.
42. Cf. ibid., p. 137s.

Dios. Al hombre no le es dado elegir entre tener un bien que llene su corazón o no tenerlo. Sólo le es dado elegir entre llenar con Dios, es decir, con el único bien apropiado, esa esfera de lo absoluto de su conciencia, o poner en su lugar un ídolo. En cualquier caso, el hombre sólo es comprensible desde su esfera de lo absoluto. El hombre es esencialmente *homo religiosus*. Y por ello sólo es plenamente hombre cuando es religioso. Por eso, a ojos de Scheler, el agnosticismo religioso no es sino un engaño. El agnóstico cree no creer. ¿Estará, pues, vacía, la esfera de absoluto de su conciencia? En realidad, también él la ha llenado con algo: con la nada. El agnóstico no es un incrédulo, sino un creyente en la nada. Y creer en la nada no es lo mismo que no creer. Es exactamente la posición contraria –no la contradictoria– a creer en Dios[43].

Sentado con Scheler el hecho de la existencia del acto religioso, veamos ahora sus características esenciales. Scheler señala tres: 1) la intención de tales actos es *trascender el mundo*; 2) consecuentemente, *nada* de lo que pertenece al mundo *puede colmarle* plenamente; 3) el acto religioso no puede alcanzar la plenitud a que aspira, si *Dios no se manifiesta* de algún modo al hombre.

Lo primero que caracteriza al acto religioso es, pues, el *sentido trascendente* de su intención. El acto religioso recoge toda la realidad contingente en el concepto de «mundo» y trasciende a este mundo en su totalidad, con inclusión de la propia persona, en dirección a una realidad sobrehumana y absoluta[44].

La segunda característica del acto religioso es que nada perteneciente al mundo *puede llenarle*, sino sólo Dios. En este sentido la fórmula agustiniana del *inquietum cor* es fundamental para todo acto religioso. En el acto religioso pensamos un ser que es esencialmente distinto de todo ente finito. Amamos un bien que es infinitamente superior a todo lo que en el mundo es amable; buscamos una felicidad que supera toda felicidad terrena; sentimos un temor y una veneración que son de un orden radicalmente distinto a lo que pudiera causarnos todo lo que en el mundo hay de peligroso y venerable; esperamos en algo que jamás hemos experimentado ni experimentaremos aquí abajo; damos gracias por algo en relación a lo cual todo lo que poseemos es sólo símbolo y de ningún modo el verdadero objeto de la acción de gracias; nos arrepentimos y acusamos en silencio ante un invisible a quien no vemos ni podemos ver, pero que sabemos que nos oye, y pedimos perdón a un ofendido a quien no oímos, pero del que estamos ciertos de que nos lo concede. En una palabra, el acto religioso, al

43. Cf. ibíd., p. 240ss, 261ss.
44. Cf. ibíd., p. 245.

trascender el mundo, no puede encontrar en nada mundano la plenitud a que tiende, y por eso transporta nuestro espíritu y nuestro corazón hacia Alguien que en relación con toda posible experiencia mundana aparece necesariamente como el otro, el incomparable, el invisible, el indecible, el infinito. Tales negaciones caracterizan al acto religioso, pero no reducen su contenido intencional a una pura negación. La negación es aquí el modo humano de expresar lo inexpresable[45].

La tercera característica del acto religioso es que *postula una respuesta* de parte de aquel a quien se dirige su intención. El acto religioso no puede construir su objeto. Debe recibir la verdad, la salvación, la felicidad, de aquel mismo a quien se dirige. Por eso, toda religión *presupone una revelación*, que será general y simbólica en la religión natural, especial y personal en la positiva. La revelación es la única forma de dársenos lo divino que corresponde a la esencia del acto religioso[46].

¿Qué es lo que se manifiesta en el acto religioso? La *esencia de lo divino* que pertenece así a la esfera de lo primariamente dado en la conciencia. En el acto religioso se nos revela un ser que posee, según Scheler, dos determinaciones: es un ser absoluto y santo.

Dios aparece en el acto religioso como el *ser absoluto*. Es decir, como el único ser que descansa en sí mismo, superior a todo otro ente en capacidad de ser y del cual yo mismo, como todo otro ente, dependo totalmente. No se trata en todo ello de una conclusión ni de una evidencia teórica, sino de una relación simbólica e intuitiva. En no importa qué ente relativo -una cosa, un sujeto, una vivencia psíquica- se me abre súbitamente el ser absoluto. Una presencia de Dios en la criatura, análoga a la del artista en la obra de arte, resulta visible y sensible en el acto religioso.

A esta determinación esencial de Dios como el ser absoluto corresponde en el hombre la vivencia de la parcial nihilidad y, por ende, de la creaturidad de todo ente relativo. «Yo nada, tú todo» es la expresión más primitiva de la conciencia religiosa, a la que sigue inmediatamente, al volver los ojos al ente positivo que yo soy, la experiencia de mi condición de criatura y, por consiguiente, de mi total referencia a Dios: «Yo no soy nada sin más, sino una criatura de Dios»[47].

Lo divino aparece, además, en el acto religioso como *lo santo*. A la zaga de Rudolf Otto incluye Scheler en la determinación de lo santo una serie de momentos irracionales, que pueden sintetizarse en lo que se ha llamado el *mysterium tremendum*. Aquí pertenecen la vivencia de lo divino como lo majestuoso, lo enérgico, lo temible y, al mismo tiempo, cautivador y

45. Cf. ibid., p. 245ss.
46. Cf. ibid., p. 248s.
47. Cf. ibid., p. 159ss.

fascinante, lo ofendido que, con todo, concede abrigo y reparación. Frente a lo santo el hombre se da cuenta de que ha de anteponerle todos los otros valores. El «sacrificio por lo santo» es la moral de la religión y la religión de la moral[48].

A estas dos determinaciones esenciales de lo divino, que Scheler denomina también «formales», se asocian en la realización del acto religioso otras determinaciones positivas o «materiales», provenientes de la meditación religiosa del mundo y del hombre: Dios es el creador, es espíritu, es persona. La determinación de Dios como espíritu es sólo posible porque el hombre se experimenta a sí mismo en su núcleo más íntimo como espíritu. Una sola alma bastaría para conocer lo que no permite hacer todo el mundo. En cambio, la determinación de Dios como persona absoluta no puede originarse ni del conocimiento propio ni del del mundo, sino únicamente de la misma libre autorrevelación de Dios. Una persona puede callar y esconder su esencia. Dios, sin embargo, no calla y se da a conocer como persona, abriéndose al hombre que le abre su propia persona. Dios como persona sólo puede ser vivido y experimentado en lo íntimo de la persona humana.

Hasta aquí Scheler se ha movido como fenomenólogo en la esfera de la esencia. Sin embargo, al final de su descripción no duda en transponer esta esfera y poner la cuestión de la existencia de esa realidad divina que se muestra en el acto religioso. Ahora bien, que existe en general un nexo entre la estructura religiosa del hombre y aquel a quien esa estructura se ordena le parece a Scheler evidente. Sólo que este nexo no supone una *demostración* en sentido estricto *(Beweis)*. Como veremos en seguida, Scheler aminora la importancia de los argumentos teísticos. Una demostración de la existencia de Dios sólo tiene sentido para aquel que ya le ha encontrado. Y para Scheler encontrar a Dios es mucho más importante que demostrar su existencia. No se trata, pues, de una demostración, sino de una *mostración (Aufweis)* o de una comprobación *(Nachweis)*. Mostrar es un primigenio señalar hacia algo que todavía no se ha encontrado. Comprobar es reencontrar algo que ya ha sido encontrado. Sólo en este sentido puede afirmarse que de la existencia de los actos religiosos se sigue la existencia de Dios. Concretamente, la pregunta que inquiere no sólo sobre el *objeto* sino sobre la *causa* de los actos religiosos, no puede recibir otra respuesta que ésta: «Solamente un ser real con los caracteres de lo divino puede ser la causa de la estructura religiosa del hombre, cuyos actos postulan una plenitud que ninguna experiencia finita puede darle. El objeto de los actos religiosos es al mismo tiempo la causa de su existencia. O lo que es lo mismo: todo saber

48. Cf. ibid., p. 165ss.

acerca de Dios es un saber por medio de Dios»[49]. En otras palabras, la estructura religiosa del hombre no es inteligible sino desde la existencia real de su objeto. De lo contrario carecería de sentido. «Si nada fuese suficiente para demostrar la existencia de Dios, lo sería la imposibilidad de explicar la estructura religiosa por nada fuera de Dios mismo, quien por ella se da a conocer naturalmente al hombre»[50].

La cuestión del *origen histórico* de la religión tiene tan poco sentido como la cuestión del origen histórico del habla o de la razón, puesto que la relación del hombre con lo divino es *constitutiva* de su esencia. En su concepción religiosa Scheler se opone a toda forma de panteísmo y substituye la fórmula panteísta: *immanentia mundi in Deo* por la cristiana: *immanentia Dei in mundo*. Del mismo modo se opone Scheler a todo optimismo pueril. El mundo, abandonado a sí mismo, cae siempre. El hombre no puede alcanzar su salvación, si no es por redención. La «caída» no es sólo una verdad religiosa, sino también una verdad filosófica que la historia no cesa de comprobar trágicamente. En opinión de Scheler, el mundo en cuanto mundo y el hombre en cuanto hombre no pueden venir sino de Dios, pero el mundo concreto y el hombre concreto que nosotros conocemos no pueden venir sólo de él. Esta tensión le lleva como a Pascal y, en cierto modo, a Newman a la idea de una caída original, cuya realidad nos viene dada sólo por la revelación. En cualquier caso, la idea del progreso ilimitado de la humanidad puede aplicarse a los valores técnicos, pero no a los valores espirituales y religiosos. No es el grito del progreso, sino el grito: ¡volvamos al origen! el que está en el fondo de todo gran movimiento religioso. Es que para Scheler «el mundo no está hecho para evolucionar por sus propias fuerzas en el sentido de una elevación constante de valor. Si no es elevado por redención, si no descienden libremente sobre él fuerzas superiores que lo levantan siempre de nuevo, cae en la nada. Un constante peligro de muerte y un renacer sólo por redención, un constante caer de rodillas y un volver a levantarse sólo por una fuerza elevadora que desciende, misericorde, a ponernos en pie una y otra vez: he aquí una imagen mucho más exacta del hombre que se mueve en la historia, que la del alegre muchacho que en un país cada vez más bello corre por sus propias fuerzas hacia lo ilimitado»[51].

La fenomenología scheleriana de la religión constituye a ojos de más de un crítico el coronamiento de su obra de pensamiento en su etapa de madurez. Hay que remontarse a Agustín y Pascal para encontrar algo semejante. Lo que no quiere decir que no plantee más de una cuestión. La

49. Ibíd., p. 255.
50. Ibíd., p. 258.
51. Ibíd., p. 240.

más importante se refiere a la relación que el filósofo establece entre religión y metafísica o, más concretamente, entre experiencia religiosa y conocimiento filosófico de Dios. Hay que subrayar ante todo que Scheler no niega ni la existencia ni la posibilidad de la metafísica. Más aún, reconoce que ésta puede llegar al conocimiento de Dios como ser necesario. El problema no reside ahí, sino en la determinación de la prioridad o posterioridad del conocimiento metafísico respecto del religioso. Ahora bien, para Scheler es claro que el acto religioso es más hondo y originario que el metafísico. La experiencia religiosa es el horizonte previo de la metafísica. La historia nos lo demuestra con el hecho de que todas las metafísicas que ha habido se han movido dentro del campo de juego de las fundamentales categorías religiosas, sin jamás ser capaces de sobrepasarlas. Por otro lado, es también cierto que el conocimiento religioso de Dios depende en algún sentido del metafísico. El acto religioso presupone en su realización no sólo ciertos conceptos metafísicos, sino sobre todo aquella actitud abierta y contemplativa que es propia de la metafísica. Una cultura sin metafísica es un absurdo religioso[52].

Esta misma problemática aparece todavía más claramente en la cuestión de las pruebas de Dios. Scheler se opone decididamente al intento que atribuye a santo Tomás –la acusación valdría sólo de la metafísica racionalista y acaso de ciertas tendencias neoescolásticas– de hacer de las pruebas de Dios, concebidas como un instrumento lógico infalible que conduce, sin otro presupuesto que la razón y sus principios, de la realidad del mundo a la realidad de Dios, el fundamento de la religión. A esta concepción opone Scheler la contraria: no sólo las pruebas de Dios no son el fundamento de la religión, sino que la religión es el fundamento de las pruebas de Dios. Todo argumento de la existencia de Dios presupone para su validez y eficacia real, no meramente lógica, una atmósfera religiosa previa. Sólo para la visión religiosa del mundo es éste la obra de Dios creador. Pretender partir de una visión profana de la realidad para ascender desde ella hasta Dios es como «convertir primero la naturaleza en un cadáver y luego querer alcanzar su misteriosa vida»[53].

La ausencia de esta visión religiosa es la que explica el hecho de que las mismas pruebas de Dios, válidas para el hombre de otras épocas, carezcan hoy para muchos hombres de valor persuasivo. En cambio, envueltas en una atmósfera religiosa, estas pruebas mantienen todo su sentido. Pues «tan cierto como que la existencia del mundo no nos conduce por mera conclusión causal a la existencia de Dios, es que podemos –una vez que

52. Cf. ibíd., p. 265ss.
53. Ibíd., p. 267.

conocemos ya la existencia de Dios y del mundo– sacar la conclusión de que Dios es la causa y el creador personal y libre del mundo»[54]. En definitiva, las pruebas de Dios, lejos de fundamentar la religión, se fundamentan en ella. Su única función en orden a la religión es la de legitimar y justificar racionalmente la vivencia religiosa y establecer así la unidad entre la fe religiosa y el saber profano.

Max Scheler tiene toda la razón al fustigar una metafísica profana y religiosamente aséptica que piensa poder llegar a Dios en fuerza de pura pirotecnia lógica y conceptual. La metafísica no es ningún saber neutral. La metafísica incluye unos presupuestos éticos y exige el compromiso de todo el hombre en una actitud que es ya *implícitamente* religiosa. Para el hombre que no se ha colocado en esta actitud toda prueba de Dios carece de sentido, no porque ésta no sea lógica y metafísicamente válida, sino porque él no está preparado para *correalizarla*. Pero Scheler parece acentuar excesivamente las diferencias entre religión y metafísica y sobre todo la independencia de la primera respecto de la segunda. Con ello, como nota un crítico, «la religión se hace metafísicamente insignificante y la metafísica religiosamente irrelevante. La metafísica se vuelve profana y la religión pierde su contenido racional»[55].

5. La persona y la comunidad

La problemática de la persona ocupa el centro mismo del pensamiento scheleriano. Persona significa para Scheler la unidad concreta y esencial de actos. Scheler se coloca así en el término medio entre un actualismo puro y un substancialismo estático: la persona no se reduce a un mero punto de partida de actos, ni es tampoco concebible como una cosa o substancia que realiza actos en el sentido de una causalidad substancial. La persona vive y existe únicamente como *ser realizador de actos*. La persona íntegra se halla plenamente en cada acto concreto y varía con él y por él, sin que por ello se agote en él su ser, que trasciende así los actos en que se realiza. Carece, pues, de sentido querer aprehender la persona en sus vivencias, ya que su esencia es ser *vivencia de sus vivencias*. La persona realiza su existencia en la acción de vivir sus vivencias.

Como realizador de actos intencionales, el ser de la persona no puede ser nunca *objeto*. La persona nos es dada única y exclusivamente en la

54. Ibíd., p. 297.

55. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg 1949, p. 149. En su crítica al pensamiento de Scheler, Fries acentúa con razón los gérmenes de dualismo inherentes a la postura scheleriana, incluso en su época «católica», en razón del mismo método fenomenológico. Cf. ibíd., p. 139ss.

realización de actos, por la que, viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma. Y puesto que la esfera de los actos es una esfera espiritual, el ser de la persona será esencialmente *espiritual*. Espíritu es todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido. El espíritu es por ello esencialmente personal. La idea de un espíritu impersonal es absurda. La persona significa por último *algo absoluto*. Por ello no es lo mismo «persona» que «yo». El concepto del yo es un concepto relativo, que implica una doble referencia al tú y al mundo exterior. Yo soy yo respecto de un tú y de un mundo. El concepto de persona, en cambio, es un concepto absoluto. Dios no puede ser yo, puesto que para él no hay tú ni mundo exterior. Dios, en cambio, es persona, la persona absoluta[56].

Así como a cada acto pertenece un objeto, del mismo modo cada objeto pertenece a un mundo y, por consiguiente, a cada persona corresponde un *mundo*. El mundo es únicamente un mundo concreto, como mundo de una persona concreta. En este mundo también los objetos se tornan concretos y forman parte del mundo de la persona. Únicamente la persona no puede ser parte, sino sólo *correlato* constante de un mundo, de suerte que a cada persona corresponde un mundo y a cada mundo una persona.

Pero cabe preguntar: ¿existirá además del mundo concreto y absoluto de cada persona (microcosmos) un mundo único e idéntico (macrocosmos)? En este caso los microcosmos se integran en un macrocosmos y como contrafigura personal del macrocosmos surge la persona infinita. Dios es, pues, el correlato necesario del mundo en su totalidad. Como a cada microcosmos corresponde una persona finita, así corresponde al macrocosmos una persona infinita: Dios. La fenomenología no puede hablar de Dios, si Dios mismo no se nos da en sí mismo, es decir, si no se nos revela. Pero en virtud de las leyes esenciales de la fenomenología del acto y de la persona se puede afirmar: quien pone y afirma el mundo concreto y absoluto no limitándose con ello a pensar el suyo propio, pone y afirma juntamente la persona concreta de Dios[57].

La persona individual no debe encerrarse en sí misma, sino profundizarse y trascenderse. Para Scheler pertenece a la esencia de la persona individual que en la realización de sus actos sea dada a sí misma como formando parte de una comunidad. La conciencia no es sólo conciencia de

56. Cf. *Ethik*, p. 393ss (RS, II, p. 174ss). M.A. Suances Marcos, *Max Scheler*, p. 23-52, desarrolla la concepción scheleriana de la persona que subyace a su ética personalista y valoral. Sobre el peculiar personalismo de Scheler véase H. Leonardy, *Liebe und Person. Max Scheler Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, La Haya 1976. K. Wojtyla, *The acting person*, en: *Analecta Husserliana*, vol. X, Dordrecht-Boston-Londres 1979; trad. castellana: *Persona y acción*, trad. de J. Fernández Zulaica, Madrid 1982, estudia al ser humano como «persona en acción» desde la fenomenología de Scheler y la antropología metafísica de Tomás de Aquino.

57. Cf. ibíd., p. 403ss (RS, II, p. 186ss).

un mundo, sino también conciencia de una *comunidad*. En la persona se dan vivencias que son propiamente «convivencias» *(Miterlebnis)* y que hacen de nuestro vivir un auténtico y originario *convivir*. A tales vivencias pertenecen, además de la simpatía y el amor, actos tan originarios como el dominar, el servir, el obedecer, el mandar, el prometer, el pedir, etcétera. El ser del hombre es, pues, tan originariamente *ser para sí*, como *ser-con*, convivencia, cogestión. Un Robinson de nacimiento no diría: «Yo estoy solo, solo en el espacio y el tiempo infinitos; yo estoy solo en el mundo o solo en el ser; yo no pertenezco a ninguna comunidad», sino que se diría a sí mismo: «Yo no conozco la comunidad fáctica a la que pertenezco; debo buscarla, pero sé que pertenezco a alguna»[58]. Éste es el sentido profundo de aquella famosa frase del Estagirita que de otro modo sería sólo una trivialidad: ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν[59].

El hombre es, pues, en Scheler un ente sociable. Tan primariamente verdad es que yo soy como que nosotros somos o, lo que es lo mismo, *yo* pertenezco a un *nosotros*. Pero eso no es todo. Nuestra conciencia comunitaria no puede saciarse con la convivencia fáctica con otras personas finitas. El anhelo infinito de nuestro corazón por una convivencia más rica, más amplia, más profunda, encuentra sólo satisfacción en la idea de una comunidad de amor con la persona infinita. Solamente a la luz de esta comunidad con el Dios personal, penetraremos en su verdadera esencia las otras comunidades a las que pertenecemos. Solamente en Dios y por Dios seremos en verdad nosotros[60].

Scheler fundamenta en el hecho de la conciencia comunitaria su teoría de las *unidades sociales* y de las *personas colectivas*. Scheler distingue cuatro tipos de unidades sociales. La *primera* se origina del contagio o de la imitación involuntaria. En los animales se llama rebaño y en los hombres «masa». La *segunda* se funda en una mutua convivencia (en el sentido originario de sentir, pensar, juzgar juntamente) y en la comprensión que de ello se origina, de suerte que cese toda distinción entre mi vivir y tu vivir para dar lugar a un verdadero «convivir». Esta unidad social se denomina «comunidad» *(Gemeinschaft)*. Frente a la unidad natural de la comunidad, la *tercera* unidad aparece como una unidad artificial, en la que todo enlace entre individuos es producido por actos conscientes especiales, vividos como provenientes del yo individual y dirigidos a los otros como tales otros. Se denomina «sociedad» *(Gesellschaft)*. Entre comunidad y sociedad existen conexiones esenciales. La más fundamental es ésta: no hay sociedad sin

58. *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, en: *Vom Ewigen im Menschen* (GW, vol. V), p. 372. Véase también *Ethik*, p. 523ss (RS, II, p. 329ss).
59. Cf. ibid.
60. Cf. ibid., p. 373s.

comunidad. La cuarta y suprema forma de la unidad social consiste en la unidad de personas particulares independientes e individuales en una «persona colectiva» *(Gesamtperson)*. La persona colectiva consiste en la unidad de un centro espiritual de actos respecto de un mundo peculiar de valores. Ahora bien, hay dos grandes esferas de valores a realizar, a las que se dirigen dos personas colectivas: a los valores espirituales de cultura corresponde la *nación*, a los valores religiosos de salvación la *Iglesia*. La nación ha sido generalmente absorbida por el *Estado*, cuya esencia está en el dominar. A la Iglesia compete, en cambio, servir a la salvación solidaria y total de todas las personas finitas. De ahí que la Iglesia, a diferencia de la nación, no pueda ser sino una e inmanente a todas las naciones posibles. La idea de una Iglesia «nacional» es tan absurda como la de un Estado «universal». Finalmente, la Iglesia es más duradera que la nación y el Estado. La Iglesia, en su esfera peculiar, está dentro y por encima del tiempo y, por consiguiente, le es esencial una duración eterna[61].

6. La simpatía y el amor

No se puede hablar de Max Scheler sin exponer su teoría del amor. El primer origen del amor está en la *simpatía* que, como su nombre indica, consiste en una comunidad de sentimientos entre dos o más personas, sin que por ello pierdan su propia personalidad. La simpatía tiene un carácter de pasividad que la hace indiferente al valor moral[62]. En el momento en que la simpatía deja de residir en un conjunto de reacciones espontáneas que estamos obligados a soportar y se convierte en algo activo, creador, hemos encontrado el *amor*. Antes de ser *ens cogitans* o *ens volens* el hombre es *ens amans*[63]. El amor no guarda relación con el conocimiento. Amar no es juzgar. Lo que significa: no amamos un objeto porque lo juzgamos mejor que otro. El amor no puede depender de la preferencia, puesto que en su esencia es libre y creador. El amor es la tendencia que trata de conducir cada cosa a la perfección que le es peculiar. El amor tiende a elevar al amado y eleva al mismo tiempo al amante. Es, pues, de la esencia del amor una acción sublimante y edificante. Como decía Goethe: «Quien mira en silencio en torno suyo ve cómo edifica el amor»[64].

61. Cf. *Ethik*, p. 529ss (RS, II, p. 336ss).
62. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie* (GW, vol. VII), p. 17ss; trad. castellana: *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de J. Gaos = (G), Buenos Aires 1943; [3]1957, p. 21ss.
63. Cf. *Ordo amoris*, en: *Schriften aus dem Nachlass*, I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (GW, vol. X), p. 356; trad. castellana: *Muerte y supervivencia. «Ordo amoris»*, trad. de X. Zubiri = (Z), Madrid 1934, p. 130. Scheler desarrolla un amplio análisis fenomenológico del amor en *Wesen und Formen der Sympathie*, B: *Liebe und Hass*, p. 150ss (G, p. 201ss).
64. Cf. *Ordo amoris*, p. 355 (Z, p. 127).

El amor se dirige últimamente a las personas y no a las cosas. No se detiene en las cosas que amamos, sino que las trasciende para juntarlas en la persona amada, donde las cosas revelan su verdadero valor. El amor no busca el valor como tal, no ama lo bueno, sino la persona buena. El amor, observa Scheler, es *acósmico*. Por eso se revela sobre todo en la relación dialéctica entre el yo y el tú. Amar es atribuir a la persona amada un yo semejante al mío, pero que en relación conmigo no puede ser sino un tú. En realidad, el yo no puede existir sino por la afirmación del tú. El amor es la revelación mutua de dos seres, el yo y el tú, el uno al otro y cada uno a sí mismo. El amor tiende a la unión del amante con el amado, pero sin abolir la originalidad de la persona. El amor une, pero no unifica: no es una dualidad unificada, sino una unidad dualizada. El análisis fenomenológico del amor muestra que su intensidad no corresponde ni con mucho a la suma de los valores de la persona amada. El amor no es un ejercicio de contabilidad, en el que el debe se corresponda al haber. En el amor hay siempre un *plus* infundado. Este *plus* nos enseña que el verdadero objeto del amor es sencillamente la persona concreta del amado. El verdadero valor moral de la persona amada se nos abre solamente en la realización del acto de amor[65].

El amor scheleriano se eleva por encima de los amores terrenales al amor supremo, a Dios. El verdadero amor es siempre un estadio, por remoto que sea, en el camino hacia Dios. En este sentido el amor es *teísta*. Todo verdadero amor es un amor hacia Dios, aunque tal vez incompleto y, como dice Scheler, «encaprichado» en una criatura[66]. En el amor late un insaciable *sursum corda*[67]. El amor jamás se fatiga de amar. Siempre anhela más de lo que ya posee. A la plenitud del amor cumplido sigue siempre un nuevo anhelar y un nuevo esperar. Por eso existe para Scheler un *ordo amoris*, que culmina necesariamente en Dios. Sólo él puede ser la cúspide de esa arquitectura piramidal del reino de lo amable, él que es al mismo tiempo la fuente y el fin del amor[68]. La plenitud del amor se encuentra, pues, en el amor de Dios. Y como Dios es amor, el verdadero amor de Dios no tiene sentido sino como correalización de su amor para con la creación. El amor de Dios no excluye, sino que incluye el amor del mundo. El *amare Deum in Deo* no es posible sin el *amare mundum in Deo*. La creación toda –hombre y mundo– se abraza en el amor de Dios[69].

65. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 167ss (G, p. 222ss).
66. Cf. *Ordo amoris*, p. 360s (Z, p. 137s).
67. Cf. ibid., p. 358 (Z, p. 134).
68. Cf. ibid., p. 359 (Z, p. 136s).
69. Cf. *Probleme der Religion*, en: *Vom Ewigen im Menschen*, p. 220s.

7. El puesto del hombre en el cosmos

Corresponde también a Max Scheler el mérito de haber renovado en nuestra época aquella pregunta, en la que Kant veía sintetizada toda la problemática filosófica: ¿qué es el hombre? Nuestro filósofo no cesó de plantearse con pasión la pregunta del viejo Kant y su primera respuesta es paradójica: «En ninguna época de la historia el hombre ha resultado tan problemático para sí mismo como en la actualidad»[70]. «Al cabo de diez mil años de historia es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena e íntegramente problemático: ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe»[71].

Pero, ¿no conservan todavía carta de ciudadanía en el mundo occidental ciertas concepciones clásicas sobre la esencia del hombre? Sin duda alguna. Scheler ha esbozado incluso una tipología de las concepciones del hombre. Éstas se reducen a las tres siguientes: una teológica, otra filosófica y una tercera científica.

La *primera* idea del hombre es *teológica* y se origina en el seno del movimiento religioso judeo-cristiano. El hombre es concebido aquí a partir de Dios, a cuya imagen y semejanza fue creado. La *segunda* idea del hombre es *filosófica* y constituye uno de los grandes descubrimientos de los griegos. Puede compendiarse en la fórmula del *homo sapiens*. El hombre es hombre porque posee el λόγος. *Logos* significa para los griegos, no sólo la palabra, sino además la facultad de aprehender la esencia de las cosas. Con esta concepción enlaza estrechamente la doctrina según la cual el universo tiene por fundamento un *logos* sobrehumano, del cual participa el hombre y sólo el hombre entre todos los seres. La *tercera* idea es *científica* y puede concretarse en la fórmula del *homo faber*. El hombre se concibe ahora a partir de la bestia. El hombre representa un producto final en la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distingue de sus precursores en el reino animal por la mayor complejidad de su estructura orgánica. Lo racional es sólo un epifenómeno tardío: lo verdaderamente primario en el hombre es el instinto. El mismo conocimiento se dirige sólo a asegurar el fin primario del instinto: el triunfo de la vida[72].

Ahora bien, estos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad.

70. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en: *Späte Schriften* (GW, vol. IX), p. 11; trad. castellana: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos = (G), Buenos Aires 1939; [17]1982, p. 24.
71. *Mensch und Geschichte*, en: *Späte Schriften* (GW, vol. IX), p. 120. Sobre la concepción antropológica de Scheler véase M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, trad. de E. Imaz, México 1964, p. 114-140; F. Hammer, *Theonome Antropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, La Haya 1972; A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de antropología filosófica*, Madrid 1978.
72. Cf. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, p. 11 (G, p. 23s). Scheler expone más ampliamente el contenido de estas tres ideas del hombre y sus ulteriores desarrollos en: *Mensch und Geschichte*, p. 124-134.

Poseemos una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, pero carecemos de una idea unitaria del hombre. El fenómeno moderno de la especialización científica ha acabado de destruir los últimos restos de una posible concepción global del hombre. La multitud siempre creciente de ciencias especializadas que se ocupan del hombre ocultan su esencia más de lo que la iluminan. El hombre se torna más enigmático a medida que mejor le conocemos. El hombre se ha vuelto definitivamente para sí mismo un problema[73].

Pues bien, la antropología de Scheler se propone contribuir a la solución de ese problema; para ello estudia al *hombre* en su relación de *polaridad* con el *mundo*. En otras palabras, Scheler busca responder a la pregunta: ¿qué es el hombre?, señalando hacia el puesto singular y, en cierto sentido, privilegiado que le corresponde en el cosmos. El hombre es el ente que abraza y sintetiza todas las esferas del ser. En él se resume y concentra todo el cosmos. El hombre contiene los grados esenciales de la existencia y de la vida. La naturaleza entera llega en él a la más concentrada unidad de su ser. Scheler distingue a este respecto las tres esferas siguientes:

1) Lo *anorgánico*. Es el objeto de las ciencias naturales. El hombre participa de esta esfera a causa de la composición material de su cuerpo.

2) Lo *orgánico*. El reino de lo orgánico se identifica con el reino de lo *vivo animado* en el sentido aristotélico. Su característica esencial reside en el hecho de que los seres vivos poseen un ser para sí, en el que se hacen íntimos consigo mismos. La esfera de lo orgánico se subdivide en las dos regiones clásicas de lo vital vegetativo y lo vital animal.

La *vida vegetal* viene representada por la planta. Su característica es el impulso afectivo, un ser íntimo, todavía inespecializado, impulsivo. El sentimiento y el instinto no se han escindido. El placer y el dolor carecen todavía de objeto. No existe conciencia, ni sensación, ni representación, sino sólo estados del impulso afectivo. La vida de la planta es extática, un impulso dirigido íntegramente hacia afuera. Le falta la reversión sobre sí misma, esa reflexión, por primitiva que sea, que es propia de un estado de intimidad consciente. El hombre participa de la esfera vegetativa por los fenómenos de la nutrición.

La *vida animal* presenta, según Scheler, tres características fundamentales: *a*) el *instinto*, entendido como un modo de conducirse hereditario, rítmico y orientado al fin de la especie; *b*) la *memoria asociativa* que permite al animal la adquisición de hábitos y el adiestramiento; *c*) la *inteligencia práctica* en el sentido de una visión súbita de un nexo objetivo en el mundo

73. Cf. ibid., p. 11 (G, p. 24).

circundante, que permite al animal encontrar la conducta apropiada al impulso vital.

En este punto surge para Scheler la pregunta fundamental. Si se concede inteligencia al animal, ¿cabe hablar de una *diferencia esencial* entre el hombre y el animal? Desde el punto de vista del *homo faber*, la diferencia esencial no existe. Entre un chimpancé listo y Edison no se da más que una diferencia de grado, por muy grande que ésta sea. Scheler sostiene, en cambio, que la esencia del hombre y su puesto singular en el cosmos están muy por encima de lo que llamamos inteligencia. El nuevo principio que hace del hombre un hombre se opone a todo lo que en general podríamos llamar vida. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron λόγος. Scheler prefiere designarlo con una palabra más comprehensiva, y lo denomina «espíritu» *(Geist)*[74].

3) El *espíritu*. El hombre es hombre porque participa en una esfera totalmente nueva: la esfera del espíritu. El espíritu es en Scheler un concepto muy amplio que abarca no sólo los actos del conocimiento de las esencias, sino también los actos emocionales y volitivos. Por esta participación en la esfera del espíritu el hombre es persona. El enigma del hombre se explica, pues, en último término a partir de la realidad sobreindividual del espíritu, ya que esta esfera misteriosa del espíritu, de la que el hombre participa, no es otra cosa en definitiva que Dios mismo.

Analicemos ahora las características principales del espíritu humano. Se reducen a las tres siguientes: objetivación, autoconciencia y actualidad. La *primera* propiedad del espíritu es la de poder elevar a la dignidad de *objeto* los centros de resistencia, de acción y reacción del mundo circundante. El animal está atado a sus impulsos, que no le permiten aprehender del mundo más de lo que él necesita como centro vital. El animal vive extático en su entorno o medio ambiente, que lleva estructurado consigo mismo a donde vaya, como el caracol su concha. El hombre, en cambio, no está determinado en su conducta por la presión de los instintos e intereses vitales. Él es capaz de suprimir los impulsos y de aprehender la realidad como objeto. En una palabra: el hombre y sólo el hombre *tiene mundo*. La relación del hombre con la realidad exterior se ha invertido en sentido dinámicamente opuesto a la del animal. El animal vive atado a su medio ambiente. Su conducta presenta siempre esta forma:

Animal ⇄ medio ambiente

El hombre en cambio es *libre* frente al medio ambiente y *abierto* al mundo *(umweltfrei und weltoffen)*. Su conducta presenta esta forma:

74. Cf. ibid., p. 31s (G, p. 53s).

Hombre ⇄ Mundo → → ...

Ese hallarse abierto al mundo se realiza en el acto de la ideación o conocimiento de las esencias. En la ideación el hombre se muestra interesado en la estructura esencial de las cosas y no en su realidad concreta y temporal. Ya vimos cómo explica Scheler el acto de la ideación mediante su interpretación de la reducción fenomenológica como supresión de los impulsos que tienden al dominio de la realidad y su substitución por el amor desinteresado a lo esencial. Ser hombre –he aquí la importancia antropológica de la reducción– significa lanzar un no enérgico a la realidad; eliminar esa angustia de lo terreno, que sólo desaparece en aquellas regiones donde habitan las formas puras. El hombre es el ente que puede adoptar una conducta *ascética* frente a la vida, vida que, sin embargo, le estremece con violencia. Comparado con el animal que siempre dice sí a la realidad, incluso cuando la teme, el hombre es el ente que es capaz de decir no, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad. En comparación también con el animal, cuya existencia es la encarnación del filisteísmo, el hombre es el eterno Fausto, la *bestia cupidissima rerum novarum*, nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de romper los límites de su ser ahora y aquí, de su entorno y de su propia realidad actual. En este sentido, ve también Sigmund Freud en el hombre el «represor de sus impulsos» en la obra *Más allá del principio del placer*. Y sólo porque es esto, puede el hombre edificar sobre el mundo de la percepción el reino ideal del pensamiento y canalizar la energía latente en los impulsos reprimidos hacia el espíritu que en él habita[75].

La *segunda* propiedad del espíritu es la *autoconciencia*. El animal tiene conciencia, pero no se posee a sí mismo, no es dueño de sí y, por eso, no tiene conciencia de sí. Con ese tornarse consciente de sí mismo, con esta nueva reflexión y concentración de su existencia que hace posible el espíritu, queda dada, pues, a la vez la segunda nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el medio a la dimensión de mundo y hacer de los centros de resistencia objetos, sino que puede también –y esto es lo más admirable– convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias. Sólo por esto puede también modelar libremente su vida. Es profundo y exacto lo que dice Nietzsche: «El hombre es el animal que puede prometer»[76].

La *tercera* característica del espíritu es la *actualidad*. El espíritu puede objetivar el mundo, pero no puede objetivarse. El espíritu es el único ente

75. Cf. ibid., p. 32ss (G, p. 56ss).
76. Cf. ibid., p. 34s (G, p. 58s).

incapaz de llegar a ser objeto; es actualidad pura; su ser se agota en la libre realización y ejecución de sus actos. El centro del espíritu, la persona, no puede ser pensada como objeto. Sólo podemos recogernos, concentrarnos en ella, pero no objetivarla[77].

Scheler ha cumplido su programa de indicar el puesto singular del hombre en el cosmos. El hombre recapitula todo el cosmos y, al mismo tiempo, lo supera gracias a su participación en la esfera sobremundana del espíritu. Esta concepción es capaz de explicar todos los monopolios, funciones y productos específicos del hombre: el lenguaje, las herramientas, el Estado, la conciencia moral, el arte, la ciencia, la religión, la historicidad y la sociabilidad. Scheler no entra en estos temas, sino que dirige únicamente su mirada a la relación metafísica del hombre con el fundamento último de todo. La tesis de Scheler es la siguiente: en el mismo instante en que el hombre deviene hombre mediante la conciencia del mundo y de sí mismo, tiene que concebir necesariamente la idea de un ser infinito y absoluto. «Cuando el hombre se ha colocado fuera de la naturaleza y ha hecho de ella su objeto –y esto pertenece a su esencia y constituye el acto mismo de la "hominización"– se vuelve en torno suyo, estremecido, y pregunta: ¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto? El hombre ya no puede decir con propiedad: soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo; ya que el ser actual de su espíritu y de su persona es superior a las formas de ser, propias de este mundo en el espacio y el tiempo. En esta mirada en torno suyo el hombre hunde su vista en la nada. Descubre en esta mirada la posibilidad de la nada absoluta; y esto le impulsa a seguir preguntando: ¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo?»[78] En este preciso momento surge necesariamente en el hombre la idea de Dios. «La conciencia del mundo, la conciencia de sí y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural»[79].

El origen de la metafísica y de la religión coincide, pues, con el advenimiento mismo del hombre. En el primer momento de su hominización el hombre concibe necesariamente la idea religiosa o metafísica de Dios. Pero los caminos de la religión y de la metafísica se separan. Frente al descubrimiento de la contingencia una doble conducta es posible. El hombre puede simplemente *admirarse* y poner en movimiento su espíritu cognoscitivo para aprehender lo absoluto e implantarse en él: he aquí el camino de la metafísica. Y el hombre puede también dejarse llevar del *impulso de salvación* y utilizar el enorme exceso de fantasía que en él mora para poblar esa esfera del ser con figuras caprichosas, refugiándose en su

77. Cf. ibid., p. 39 (G, p. 65s).
78. Ibid., p. 67s (G, p. 109).
79. Ibid., p. 68 (G, p. 110).

poder mediante los ritos y el culto: he aquí el camino de la religión. El último Scheler opone de este modo metafísica y religión para repudiar la segunda y quedarse sólo con la primera. Él, que tanto había combatido el panteísmo, esboza ahora una metafísica panteísta. El ser existente por sí, el impulso y el espíritu primigenio, *se hace* o *deviene* en el hombre. El hombre es el lugar del advenimiento de Dios. ¿Se dirá tal vez que el hombre no podrá jamás soportar la idea de un Dios que se está haciendo? Scheler responde: la metafísica no es una institución de seguros para hombres débiles y necesitados de apoyo. La metafísica supone en el hombre un espíritu fuerte y elevado, un espíritu que tiene conciencia de ser *coautor* de la divinidad y que se impone como ideal supremo su colaboración en la gran obra de la realización de los valores en la historia del mundo[80].

Los dos grandes aciertos de la antropología scheleriana son su concepción global del hombre y el lugar primacial y diferencial que en ella atribuye al espíritu. Pero en ella se perciben también ciertos ecos del dualismo de Ludwig Klages, que concibe el espíritu como enemigo del alma. Los instintos e intereses vitales se dirigen a la propagación y conservación de la vida. El espíritu, en cambio, les da una nueva dirección. El espíritu idealiza y sublima. En realidad, en el hombre no se dan solamente instintos e intereses vitales, sino también intereses anímicos, ordenados directamente al espíritu. Por lo demás, desde el punto de vista religioso no es preciso molestarse en refutar la concepción scheleriana del Dios que se hace: la mejor refutación la ha escrito el propio Scheler en las páginas más maduras de *De lo eterno en el hombre*.

Max Scheler ocupa un lugar de honor en el pensamiento alemán más reciente. Él ha impulsado mejor que nadie la vuelta al objeto y a la metafísica. En este sentido lo positivo de su obra es enorme y supera con mucho lo negativo. En realidad, los aciertos y defectos del pensamiento scheleriano tienen su origen en la misma actitud fenomenológica. Como buen fenomenólogo Scheler ha visto en su peculiaridad las diversas *esferas del ser* y ha atribuido a cada una de ellas un especial *modo de conocer*. A la realidad corresponde la resistencia al impulso voluntario; a las esencias, la captación de la inteligencia; a los valores, la intuición emocional; a la persona, la ejecución de los actos; a Dios, el acto religioso. Esta perspectiva fenomenológica tiene la ventaja de mostrar la riqueza y complejidad de las estructuras del ser y del conocer, pero tiene también el peligro de introducir una cierta dualidad donde en el fondo hay unidad.

Este peligro no es del todo ajeno al pensamiento de nuestro autor. Aunque el Scheler de la época central no ha aislado de tal modo las

80. Cf. ibid., p. 71 (G, p. 114).

diversas estructuras del ser y del conocer, que no viese también los elementos comunes que las unen, hay que reconocer, con todo, que su pensamiento muestra ya al menos inicios de dualismo. Dualismo entre realidad y conocimiento intelectual: la aprehensión de la realidad existente es de orden transinteligible y se hace por la resistencia que ofrece a nuestros impulsos. Dualismo entre la esfera de la esencia y del valor y, por ende, entre la inteligencia y la intuición emocional: el valor se separa del bien y por consiguiente del ser. Dualismo en su concepto de persona entre el ser-objeto y el ser-acto: la persona, como perteneciente al ser-acto, es incapaz de llegar a ser objeto, y sólo puede ser aprehendida en la coejecución de sus actos. Dualismo entre religión y metafísica, que en el período central de Scheler se concreta en la primacía de la religión respecto de la metafísica, y que en el período final se manifiesta en la oposición de ambas y en la opción de la segunda en contra de la primera. Dualismo finalmente en su concepción del hombre entre alma y espíritu. Scheler parece identificar en el fondo alma y vida, mientras ve en el espíritu un principio nuevo y opuesto al alma[81].

El nuevo e inesperado giro que el último Scheler imprime a su pensamiento incluye el repudio de una buena parte de sus anteriores planteamientos. Al dualismo entre alma y espíritu se asocia ahora una tesis de fondo, según la cual las esferas superiores del ser son más débiles que las inferiores. Lo verdaderamente fuerte y originario se encuentra, en forma de un impulso ciego, en los últimos centros de poder y de acción de la naturaleza inorgánica. Pero esta postrera etapa del pensamiento scheleriano se quedó en un breve esbozo. «Para la historia Scheler permanece siendo el pensador personalista y teísta que fue. Su mérito duradero consiste en haber roto con los prejuicios monistas del siglo XIX y en haber reivindicado para la persona un puesto de honor. La importancia y significación de su pensamiento radica también en el hecho de que con su acentuación del carácter inobjetivable de la persona conduce a la filosofía de la existencia»[82].

81. Cf. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, p. 139ss.
82. I.M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Berna 1947; ²1951, p. 161.

CAPÍTULO OCTAVO

HEIDEGGER: TRAYECTORIA VITAL Y DOCTRINAL

El pensamiento de Martin Heidegger se sitúa –aunque con una serie de rasgos propios que le desmarcan decisivamente de él– dentro del marco de la filosofía de la existencia, un movimiento filosófico que heredó del cataclismo de las dos guerras mundiales la preocupación común por el ser del hombre[1]. Estos dos conflictos actuaron como un terrible disolvente de los ideales e ilusiones del hombre europeo en los últimos decenios del siglo XIX. Los lemas grandilocuentes de la *belle époque* sonaban a hueco: la humanidad, el progreso, la ciencia, la civilización, etc. El hombre europeo se sentía de nuevo roto, inseguro, inquieto, removido hasta sus cimientos. La vida se le abría como un mudo interrogante. Los eternos problemas sobre el sentido de la existencia, la muerte, el dolor, la libertad, la decisión moral, cobraban de nuevo actualidad palpitante.

Se habla en general de filosofía de la existencia. Pero ¿hay *una* filosofía de la existencia? La diversidad de sus principales representantes es enorme. Baste recordar la diferencia que media entre Jaspers y Heidegger, Marcel y Sartre. Por otra parte no puede negarse en los filósofos de la existencia una cierta unidad. A. de Waelhens la ha colocado certeramente en dos momen-

1. El auge espectacular de que gozó la filosofía de la existencia, sobre todo en los primeros años de la segunda posguerra mundial, dio lugar a una avalancha de estudios y ensayos introductorios. Mencionemos, entre ellos, por su importancia y significación o por la difusión que alcanzaron: S. Alonso Fueyo, *Existencialismo y existencialistas*, Valencia 1949; N. Bobbio, *El existencialismo*, México 1949; [5]1966; O.F. Bollnow, *Filosofía de la existencia*, trad. de F. Vela, Madrid 1954; J.D. García Bacca, *Existencialismo*, México 1962; M. Greene, *El sentimiento trágico de la existencia (existencialismo y existencialistas): Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel.* Seguido de un ensayo sobre Unamuno filósofo por el traductor, A. Lázaro Ros, Madrid 1952; [3]1961; L. Gabriel, *Filosofía de la existencia. Kierkegaard, Jaspers, Sartre. Diálogo de las posiciones*, trad. de L. Pelayo Arribas, Madrid 1974; F. Heinemann, *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, trad. de F. Vela, Madrid 1956; R. Jolivet, *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J.P. Sartre*, trad. de A. Palacio, Madrid 1950; [4]1970; H. Kuhn, *Encuentro con la nada. Ensayo sobre el existencialismo*, Buenos Aires 1953; J. Lenz, *El moderno existencialismo alemán y francés*, trad. de J. Pérez Riesco, Madrid 1955; J. Wahl, *Las filosofías de la existencia*, trad. de A. Sanvisens, Barcelona 1956.

tos esenciales: el *kierkegaardismo* y la *fenomenología*. El primero nos ofrece el *contenido* central de la nueva corriente: el hombre que se hace en la decisión existencial. El segundo nos da su *método* más característico. Ambos elementos se complementan: el kierkegaardismo sin fenomenología carecería de valor universal y ontológico y caería en un mero psicologismo; la fenomenología sin kierkegaardismo se movería en una dimensión de esencias abstractas, cuyo sentido sería incapaz de alcanzar, ya que sólo aparece en relación con un sujeto concreto. La explicación parece dar razón de los principales aspectos del problema, aunque hay que reconocer que el método fenomenológico pierde necesariamente sus rasgos de escuela para convertirse de un modo general en un *análisis de la existencia humana*.

Es claro que el concepto de *existencia* es central en esta corriente. No se trata de la existencia en sentido tradicional, sino en el sentido kierkegaardiano del modo de ser del hombre. La existencia se concibe dinámicamente, haciéndose a sí misma en el seno de la decisión. El hombre no es, sino que se hace; se hace eligiendo libremente sus propias posibilidades; es, en una palabra, un proyecto. La frase de Goethe «Llega a ser lo que eres» *(Werde was du bist)* expresa a mil maravillas el talante de esta filosofía.

La existencia no está cerrada en sí misma sino abierta esencialmente a la trascendencia. El concepto de trascendencia es distinto en los diversos filósofos de la existencia y abarca desde el mundo y los otros hombres hasta el Otro absoluto. Pero lo esencial es esto: la existencia, como realidad constitutivamente incompleta y abierta, no puede realizarse sino en relación con lo otro, con la trascendencia.

La existencia lleva consigo una autocomprensión. Sólo que ésta no es primariamente de orden teórico, sino activo-afectivo. Lo primario no es el saber, sino el hacer. El conocimiento auténtico no parte tanto de la inteligencia, cuanto de la vivencia. Los filósofos de la existencia aminoran el valor y la importancia del conocimiento abstracto y conceptual y ponen en su lugar una experiencia afectiva, que nos abre a la plena comprensión de nuestro ser global y de nuestra situación en el conjunto del universo.

La filosofía de la existencia tuvo representantes en casi todos los países europeos. En España Miguel de Unamuno puede considerarse como un precursor. Pero sus dos corrientes más importantes fueron la francesa y la alemana. En esta última hay que distinguir cuidadosamente entre el pensamiento de Jaspers y el de Heidegger. Jaspers nos ofrece el modelo típico de una *filosofía de la existencia (Existenzphilosophie)*. Su único tema es la existencia humana en sí misma y en relación con la trascendencia. En otras palabras, Jaspers adopta el punto de vista *existentivo (existenziell)*. El análisis de la existencia se hace en vistas a esclarecer la misma existencia. Heidegger, en cambio, adopta el punto de vista *existencial (existenzial)*. El análisis de la

existencia no se hace en vistas a ella misma, sino en vistas al ser, del que el hombre posee una precomprensión originaria. Por ello Heidegger, más que una filosofía de la existencia, nos ofrece, al menos en un primer momento, una *filosofía existencial (Existenzialphilosophie)*, en la que la pregunta por la existencia constituye sólo un paso previo a la pregunta por el ser, una filosofía, por tanto, que se orienta desde el comienzo hacia aquello en lo que se convertirá decididamente andando el tiempo, una pura y simple *filosofía del ser (Seinsphilosophie)*.

1. EL HOMBRE Y LA OBRA

Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirch, pequeña ciudad de Baden, entre el alto Danubio y el lago de Constanza, en la que su padre ejercía el oficio de tonelero y sacristán[2]. El propio filósofo describirá más tarde en *El sendero campestre* (1949), un bello poema autobiográfico en prosa, el ambiente idílicamente rústico de su ciudad natal, con el viejo castillo, el campanario de la iglesia de San Martín, la cruz de término y el camino que entre praderas y sembradíos se pierde en el cercano bosque. Heidegger evoca el espacio de sus primeros juegos, delimitado por ojos y manos de la madre, cuyo cuidado silencioso guardaba, protegiéndolas, todas las cosas. Recuerda el pequeño taller, en el que su padre ocupaba los ratos de ocio que le dejaba el cuidado del reloj de la iglesia y de sus campanas –cosa que mantiene su relación con el tiempo–, trabajando la porción de madera que le correspondía de las encinas abatidas en el bosque por el hacha del leñador. E incluso se presenta a sí mismo, en sus primeras

2. No existe todavía una biografía científica, completa y fiable, de Heidegger. El primer intento en este sentido llevado a cabo por H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger (1929-1970)*, Francfort del Meno 1983, además de quedarse en un esbozo fragmentario, es más una hagiografía que una biografía. Si dejamos de lado los textos autobiográficos del propio Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie (Zur Sache des Denkens)*, Tubinga 1976, p. 81-90; *Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie (Frühe Schriften, Gesamtausgabe* = [GA], vol. 1, p. 55-57); *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden (Unterwegs zur Sprache*, GA, vol. 12, p. 81-146) se encuentran indicaciones fragmentarias en los tres volúmenes-homenaje: J. Neske (dir.), *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977; *Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 26. Mai 1976*, Francfort del Meno 1977; *Zum Gedenken an Martin Heidegger 1889-1976*, Messkirch 1977, y en las obras siguientes: G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna 1962; H.G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Francfort del Meno 1977 y K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, ed. por H. Saner, Munich-Zurich 1978. Aunque en conformidad con el asunto de que trata, se refiere sobre todo a los años inmediatamente anteriores y posteriores al polémico rectorado de Heidegger en Friburgo, el libro de V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, trad. del castellano y el alemán por M. Benarroch y J.B. Grasset, prefacio de Ch. Jambet, París 1987, aporta numerosos datos sobre el ambiente que rodeó al filósofo en sus primeros años y sobre el mismo desarrollo de su vida hasta el profesorado universitario. Algo similar hay que decir del libro de H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Francfort del Meno - Nueva York 1988, con la ventaja sobre el anterior de que el autor, conocido por sus trabajos sobre la etapa del rectorado, se atiene a la más rigurosa metodología histórica. A diferencia de Farías, Ott no intenta desacreditar el pensamiento de Heidegger y pone en sus crisis religiosas, y no en su formación católica, la raíz de la seducción que sobre él ejerció el nazismo.

incursiones por las obras de los grandes pensadores, y reconoce la ayuda que en su joven inexperiencia le prestaba el sendero campestre. «Una y otra vez, al recordar los mismos escritos o al ensayar nuevos intentos, el pensamiento vuelve al surco abierto por el sendero campestre entre los prados. Él permanece tan cercano a los pasos del pensador como a los del campesino que de buena mañana se encamina a la siega»[3].

El arraigo en el terruño es uno de los rasgos más típicos del carácter de Heidegger. Este arraigo se hace visible de múltiples modos. En 1933 el filósofo rehúsa aceptar una llamada de la Universidad de Berlín y responde con un texto intitulado: *Paisaje creador. ¿Por qué nos quedamos en la provincia?*, en el que establece la interna pertenencia de su tarea de filósofo al paisaje natal de la Selva Negra y a sus paisanos. «Mi entero trabajo es soportado y dirigido por el mundo de estas montañas y de sus campesinos»[4]. En 1949 dedica el poema autobiográfico antes citado, *El sendero campestre*, a la memoria de un músico local, Conradin Kreutzer, y pocos años más tarde, en 1957, escribe *Hebel, el amigo de la casa*, como homenaje a un poeta local, J.P. Hebel, autor de cuentos y poesías populares en el viejo dialecto de los campesinos. ¿En qué consiste según Heidegger el mérito de Hebel? En su arraigo en los valores sagrados de la tierra. Así el poeta enseña al hombre a situarse en el lugar que le corresponde en la casa del mundo, entre el cielo y la tierra. «Nos guste o no reconocerlo, somos plantas, cuyas raíces han de ascender de la tierra para poder florecer y llevar fruto en el éter»[5].

Sin embargo, el joven Martin hubo de dejar pronto el idílico, pero estrecho marco de su ciudad natal. Terminados los estudios primarios en la escuela comunal, empieza los secundarios en Constanza (1903-1906) y Friburgo de Brisgovia (1906-1909). Una honda sensibilidad religiosa y un apasionado interés por la filosofía son los dos rasgos más salientes de estos años de infancia y juventud. En el bello ensayo intitulado *Del misterio del campanario* Heidegger recuerda, no sin un dejo de nostalgia, sus experiencias de monaguillo, el pequeño y fascinante universo humano relacionado con el culto divino, la «misteriosa fuga» que a lo largo del año litúrgico y de las horas del día ejecutaban las campanas con sus variados toques, sin olvidar detalles tan sabrosos como el desayuno festivo de Navidad, después de la misa de alba, o los cabos de vela que él y sus compañeros cogían furtivamente de un armario de la sacristía para montar con ellos en casa un altar, donde decir «su» misa[6]. En Constanza, el cura párroco de la iglesia de la Trinidad y futuro arzobispo de Friburgo, Conrad Groeber, al que Heidegger evocará más tarde como su paternal amigo y compaisano, advirtió muy pronto la inclinación filosófica del muchacho. En efecto, en una ocasión, durante una clase particularmente aburrida, el profesor le había pillado leyendo por debajo del pupitre la *Crítica de la razón pura*. Sabedor de lo ocurrido, Groeber le regaló la obra de Franz Brentano, *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles*, un libro que, por confesión del propio filósofo, se sitúa en el punto de partida de su camino de pensamiento.

3. *Der Feldweg*, en: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* = ED (*Gesamtausgabe* = [GA], vol. XIII), p. 87.
4. *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?*, en: ED, p. 11.
5. *Hebel-der Hausfreund*, en: ED, p. 150.
6. Cf. *Vom Geheimnis des Glockenturms*, en: ED, p. 113ss.

En 1909, superado el examen de madurez, el joven Martin llama a las puertas del noviciado que los jesuitas alemanes tenían en Feldkirch, en la provincia austríaca de Vorarlberg. Su estancia allí será muy corta. No habían transcurrido dos semanas cuando el maestro de novicios invitó al candidato a dejar la orden, alegando como motivo su poca salud, cosa que, dada la avanzada edad a la que llegará el filósofo, no deja de causar extrañeza[7]. Se trataba, sin embargo, al parecer, de la misma dolencia cardíaca que le impidió más tarde servir activamente en el frente. Cerrado contra su voluntad un camino, Heidegger se ve obligado a elegir otro y se dirige a Friburgo, donde ingresa en el seminario diocesano y empieza en la universidad los estudios de teología. En Friburgo nuestro teólogo encontrará lo mejor que un joven puede encontrar en un centro docente: un «maestro». Se trataba del profesor de teología Carl Braig. Heidegger reconocerá después en él y en el profesor de historia del arte, W. Vöge, a los dos hombres que más influyeron en su posterior vocación académica.

La estancia de Heidegger en la facultad de teología, esta vez por decisión propia, no fue muy larga: cuatro semestres. Durante los dos postreros simultaneó además la teología con la asistencia a las clases de historia medieval que en la facultad de filosofía impartía el célebre Heinrich Finke, ocupado entonces en la publicación de las *Acta Aragonensia*. Aun así, este corto espacio de tiempo fue suficiente para que Heidegger se introdujera de la mano de G. Hoberg y de J. Sauer respectivamente en la hermenéutica bíblica y en la historia de la mística cristiana de la edad media. Si las lecciones de Hoberg iniciaron al joven teólogo en la problemática hermenéutica, las de Sauer despertaron probablemente su interés por el Maestro Eckhart. Posteriormente Heidegger dedicará a Sauer un ejemplar de su trabajo para la habilitación, en cuyas páginas finales promete una obra –siempre proyectada pero nunca escrita– sobre el genial místico dominico[8].

7. Cf. J.B. Lotz, *Im Gespräch*, en: G. Neske (dir.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, p. 155.
8. Sobre el paso de Heidegger por la Facultad de teología de Friburgo véase B. Kasper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, «Freiburger Diözesan-Archiv» 100 (1980) 534-541. Cf. N. Sprokel, *Heideggers Schriften in seinem Lebenslauf. Messkirch (26.9.1889) - Freiburg im Breisgau (26.5.1976)*, «Gregorianum» 65 (1984) 90s.

En 1911 Heidegger deja la teología por la filosofía, pero, curiosamente, no se matricula en la facultad de filosofía, sino en la de ciencias naturales. De todos modos, sigue en la facultad filosófica los cursos y seminarios de su padrino de doctorado, A. Schneider, y del neokantiano E. Rickert[9]. Heidegger se doctoró en 1913 con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*. Las disciplinas para el examen oral fueron filosofía, matemáticas y física. Dos años después, el 31 de julio de 1915, el flamante doctor, apadrinado por Rickert, se habilita para la enseñanza universitaria con un trabajo sobre *La doctrina de las categorías y significaciones de Juan Duns Escoto*. Martin Grabmann demostraría en 1922 que el escrito que Heidegger había tomado como base para su estudio, la *Grammatica speculativa*, no era de Escoto, sino de Tomás de Erfurt. Esta constatación no tenía demasiada importancia, ya que Heidegger se había acercado a su tema más como filósofo que como historiador. Poco después, por intervención de J.H. Finke y de un teólogo amigo, Engelberg Krebs, Heidegger recibe el primer encargo académico: será profesor de filosofía en la facultad de teología (1915-1916). El éxito no le acompañó demasiado: sus lecciones resultaron excesivamente difíciles para su auditorio teológico. Pero gracias a ellas conoció a su futura mujer, Elfriede Petri. El matrimonio tuvo lugar en 1916 y fue bendecido por su amigo, el profesor Krebs. De él nacerían dos hijos, uno de los cuales, Georg, desaparecido en la segunda guerra mundial, volvería más tarde a casa. El otro, Hermann, se convertiría en el editor de sus obras completas.

No sabemos exactamente cuándo, pero Heidegger hubo de pasar estos años por una crisis espiritual que repercutiría decisivamente en su vida intelectual. Sabemos de ella por una carta a E. Krebs del 9 de enero de 1919: «Consideraciones de tipo gnoseológico, relacionadas con la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, no así la fe cristiana y la metafísica (esta última, con todo, en un nuevo sentido)... Creo tener la vocación interior para la filosofía y mediante su cumplimiento en la investigación y la enseñanza (espero) trabajar en la medida de mis fuerzas por el eterno destino del hombre interior y *sólo por eso* y así justificar ante Dios mi existencia y mi actuación»[10]. La carta es decisiva para comprender la evolución ulterior del filósofo. Por «sistema del catolicismo» entiende seguramente Heidegger, además de la escolástica como filosofía institucional, la mediación racional de la fe, la peculiar imbricación de teología y metafísica propia de la tradición teológica católica. De hecho, a partir de este momento, fe y razón, teología y

9. Cf. ibid., p. 537ss.

10. Cf. ibid., p. 541. Reproduce esta carta en su integridad N. Sprokel, *Heideggers Schriften in seinem Lebenslauf*, p. 92s.

metafísica empiezan para él a distanciarse. Heidegger continúa interesándose por la problemática religiosa, pero en una línea de reflexión más afín a la teología luterana que a la católica[11].

Entretanto había estallado la gran guerra (1914-1918). El filósofo se presentó como voluntario, pero fue licenciado por motivos de salud. En compensación sirvió tres años en Friburgo en la censura de correos. En 1918 estuvo a punto de ser enviado al frente de Verdún, pero aterrizó finalmente en una estación metereológica[12]. Al terminar la guerra, volvió a la Universidad de Friburgo, ahora como asistente de Husserl (1919-1923). Empiezan así para Heidegger unos fecundos años de aprendizaje y de docencia, en los que se va iniciando, lenta y seguramente, en aquella disciplina que constituirá su principal baza metódica: la técnica de la descripción fenomenológica.

En 1923 Heidegger es nombrado profesor extraordinario en Marburgo. Allí tiene ocasión de tratar al anciano filósofo neokantiano Paul Natorp, y de entablar una estrecha relación personal y académica con el célebre teólogo luterano Rudolf Bultmann. Natorp –se dice que llamaba al joven filósofo todas las semanas para discutir con él–, además de empujarle hacia el estudio de Kant, le dio el ejemplo de una fecunda y provocadora vuelta a los griegos, sobre todo a Platón, a quien denominaba un «kantiano antes de Kant». Heidegger emprenderá por su cuenta estos años una peculiar vuelta a Kant y a los griegos, pero no para encontrar «griegos kantianos», sino

11. Este es el caso de la conferencia *Fenomenología y teología* que Heidegger tendrá en Tubinga, contemporáneamente a la aparición de *Ser y tiempo*, y en general de ciertos aspectos de su postura ante el problema de Dios. No debe decirse lo mismo de su sensibilidad religiosa. Heidegger fue siempre muy reservado en este punto que, como ningún otro, roza la intimidad de la persona. Pero sus alusiones y exteriorizaciones, sin excluir sus, en ocasiones, visibles brotes de animosidad contra los «negros» *(die Schwarzen)*, mote con el que en Alemania se designa al clero, permiten entrever la hondura de su herida. Según el testimonio de H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit M. Heidegger*, Francfort del Meno 1983, p. 217, el filósofo le confesó lo difícil que le había resultado «desligarse» de la teología y de la carrera sacerdotal para seguir su propio camino. Ahora bien, que él no fue un «apóstata», sino que permaneció en la vieja Iglesia, es un hecho que, en opinión del mismo biógrafo, pertenece al misterio de esta vida. V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, p. 62s, después de observar que el distanciamiento religioso de Heidegger coincide con el desarrollo de la crisis modernista, subraya su relación ambivalente con la Iglesia: el anticlericalismo agresivo de los años de colaboración con el nazismo se daba de la mano con su inscripción como católico en los cuestionarios oficiales del ministerio de Cultura. Petzet aduce a este respecto una anécdota significativa. Mientras que un servicio protestante en Bremen le dejó frío, en Ronchamp, donde visitaron juntos la célebre iglesia de Le Corbusier, Heidegger se desinteresó de la guía arquitectónica para seguir una misa que un joven sacerdote celebraba para los peregrinos en una forma nueva para él. La ceremonia de la misa debió dejar hondos recuerdos en el antiguo monaguillo. En 1955, en un bello ensayo *Sobre la Madonna Sixtina* de Rafael, Heidegger defiende calurosamente que el único lugar apropiado para esta obra de arte es el altar de la iglesia de Piacenza para el que fue creada, y añade, no sin advertir que se trata de un mero balbuceo: «En el cuadro, en tanto que *este* cuadro, acontece el resplandecer de la encarnación de Dios, acontece aquella transformación que tiene lugar en el altar, como lo más propio del sacrificio de la misa: como "la consagración" *(die Wandlung)*» (*Über die Sixtina*, en: ED, p. 121).

12. Cf. *Ein Gespräch mit Max Müller*, en: *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, «Freiburger Universitätsblätter» 92 (junio 1986) 27. Max Müller sospecha que esta situación, en cierto sentido privilegiada, dejó en Heidegger una cierta mala conciencia. En 1927-1928, en Marburgo, el filósofo fue requerido hasta cinco veces para que llenara un formulario sobre su actuación en los años de la guerra y la respuesta quedó siempre pendiente.

para rehacer la historia de la ontología griega, hasta dar con el «olvido del ser» que, en estrecha relación con el correspondiente «olvido del tiempo», habría descarriado desde el comienzo sus pasos. El viejo Natorp murió un año después de la llegada de Heidegger a Marburgo. Bultmann, en cambio, como el mismo Heidegger, tenía ante sí un largo camino a andar. Si este último encaminaba ahora sus pasos hacia el descubrimiento de la problemática existencial y ontológica, aquél lo hacía hacia su conocida y revolucionaria teoría de la desmitización[13]. Entre el filósofo y el teólogo –se cuenta que se reunían todos los sábados para leer juntos el Evangelio de san Juan– se desarrolló un decisivo intercambio de puntos de vista. Heidegger profundizó en la hermenéutica bultmanniana del Nuevo Testamento y en los grandes temas de la antropología luterana (caída, conciencia, muerte, etcétera), que después secularizará en *Ser y tiempo*. Bultmann, por su parte, interpretará la analítica heideggeriana de la existencia, con su estructura determinada por la caída y el ser-para-la-muerte, como una descripción filosófica de la situación del hombre que prepara la decisión de la fe y la inteligencia de la revelación cristiana[14].

Heidegger había iniciado su docencia universitaria con una lección inaugural sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1916). A partir de este momento hasta la aparición de *Ser y tiempo* (1927) no publicará prácticamente nada, pero desplegará una intensa actividad intelectual. Esta vez el éxito le sonreirá. Sus lecciones electrizaban a una audiencia cada vez más numerosa y selecta, entre la que se contaban figuras hoy bien conocidas, como J. Ebinghaus, O. Becker, H.G. Gadamer, K. Löwith, W. Bröcker, H. Jonas, etc. La fama del joven pensador desbordó los círculos universitarios de Friburgo y Marburgo y se extendió al resto de Alemania, llegando incluso a eclipsar la de su maestro Husserl. Su lucha por pensarlo todo de nuevo desde el comienzo fascinaba e intrigaba a sus estudiantes, que se reunían frecuentemente después de clases y seminarios para preguntarse si alguno entre ellos había entendido hasta la menor palabra de cuanto había dicho. Una alumna que llegó a Marburgo en 1924, la futura escritora judía Hannah Arendt, evocará de este modo, cuarenta y cinco años más tarde, el ambiente que entonces se vivía en torno al

13. La idea fundamental de Bultmann es el abismo que separa la imagen «mítica» del mundo, en la que fue concebido el Nuevo Testamento, de la nuestra, explícita o implícitamente, «científica». Lo propio del mito sería representar lo trascendente en forma inmanente, es decir, la *objetivación* del acontecimiento salvador de Dios en Jesucristo. La desmitización consistirá entonces en desgajar de su envoltura mítica el núcleo de aquel acontecimiento para recuperarlo en su verdadera dimensión como realidad no tanto *histórica (historisch)* cuanto *historial (geschichtlich)*, que tiene que ver decisivamente con *mi* existencia.

14. Sobre la relación Heidegger-Bultmann cf. J. Macquarrie, *An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann*, Londres 1955, [2]1965. Véase también G.W. Itel, *Der Einfluss der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns*, «Kerygma und Dogma» 2 (1956) 90-108; G. Noller, *Sein und Existenz. Die überwindung des Subjekt-Objekt Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, Munich 1962.

filósofo: «El rumor que atraía a los estudiantes hacia el *Privatdozent* de Friburgo y después hacia el joven profesor de Marburgo decía: hay alguien que alcanza efectivamente las cosas mismas que Husserl ha proclamado, que sabe que ellas no son solamente un asunto académico, sino el cuidado del hombre que piensa, y esto no únicamente desde ayer y hoy, sino desde tiempos inmemoriales; alguien que precisamente porque para él se ha roto el hilo de la tradición, descubre de nuevo el pasado... El rumor lo decía sencillamente: el pensamiento se ha vuelto vivo; los tesoros culturales del pasado, que creíamos muertos, vuelven a tener sentido y se enriquecen de cosas muy distintas de los habituales estarcidos que en ellos leíamos. Hay aquí un maestro y acaso es posible aprender a pensar... Uno seguía ese rumor y lo que entonces experimentaba era que el pensamiento como actividad pura, es decir, como algo que no se pone en movimiento ni por la sed de saber ni por el deseo de conocer, puede convertirse en una pasión que no ahoga las otras capacidades, sino que las ordena y gobierna. Estamos tan habituados a las viejas oposiciones de razón y pasión, espíritu y vida, que la idea de un pensador apasionado, en el que pensar y estar vivo son lo mismo, nos resulta un poco extraña»[15].

Un «pensador apasionado», en quien pensar y estar vivo coinciden, que alcanza las cosas mismas que Husserl buscaba, que da nueva vida a los tesoros muertos del pasado: algo o mucho de ello había sin duda en el joven Heidegger. En los círculos filosóficos de vanguardia se comentaban la fuerza y el vigor de su pensamiento y la audacia de su lenguaje. De hecho, con sus preguntas radicales, Heidegger se encaminaba ya obscuramente hacia un punto de partida del filosofar más hondo y originario que el principio moderno de la autoconciencia. En una lección juvenil friburguense Heidegger habló de la «nebulosidad» de la vida. Con esta expresión no pretendía negar que la navecilla de la vida no pueda tener en torno a sí un horizonte claro. Tampoco se refería al entorpecimiento de la visión, sino al mismo movimiento de la vida que se obnubila por sí misma. De ahí

15. H. Arendt, *Martin Heidegger at 80*, «New York Review of Books» 17/6 (21 oct. 1971) 51. El texto se encuentra también en *Heidegger and modern philosophy*, ed. Michael Murray, Yale Univ. Press, New Haven 1975. Hay traducción francesa: *Martin Heidegger à quatre-vingt ans*, en: H. Arendt, *Vies politiques*, Paris 1974, p. 309-312. H. Arendt recordó siempre la etapa que pasó en Marburgo como el tiempo de su primer amor. La filosofía fue su primer amor, pero era la filosofía encarnada en la persona de Heidegger. Pese a que tenía conciencia de que se trataba de un amor imposible –Heidegger era un célebre profesor de treinta y cinco años, casado y con dos hijos, ella una estudiante desconocida que acababa de cumplir dieciocho– la muchacha se enamoró perdidamente de su idolatrado filósofo. Nació así un idilio y una breve relación que Heidegger permitió nacer, pero sin dejar que cambiara el curso de su vida. H. Arendt estuvo después con Husserl en Friburgo y finalmente, por consejo del propio Heidegger –ambos filósofos se llevaban entonces muy bien–, se doctoró en Heidelberg con Jaspers, con quien en adelante le unió una sincera amistad. Sobre esta brillante y apasionada escritora judía y su romance con Heidegger, cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, trad. francesa del inglés por J. Roman y E. Tassin, Paris 1986, p. 56ss. Para la relación Jaspers-Arendt véase H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel (1926-1969)*, Munich 1985. La correspondencia contiene pasajes muy críticos hacia el antiguo amigo común, sobre todo en los años inmediatamente posteriores al derrumbamiento nazi.

esa extraña ambivalencia que le lleva, por un lado, a aspirar a la claridad y, por otro, a percibir en la obscuridad y autoolvidarse[16]. En otra ocasión acuñó la expresión «mundea» *(es weltet)*. En la existencia humana el mundo sale, como el sol, cada mañana. Husserl con su *ego* trascendental y el mismo *cogito* cartesiano se perdían cada vez más en la lejanía. La expresión era ya un prenuncio del futuro «acontecimiento» del ser[17], un acontecimiento que sólo tiene sentido para el hombre, ese ente particular que es el único capaz de ponerse la cuestión del ser y al que Heidegger denominará por ello el «ente ontológico».

En 1927, como fruto maduro de esta larga etapa de búsqueda, aparece *Ser y tiempo*. El pasado teológico de Heidegger permanece momentáneamente soterrado. Reaparecerá más tarde, si es que reaparece, en forma negativa –Dios se hace presente por el hueco que deja su ausencia–, a través del encuentro con Nietzsche y Hölderlin. Por ahora, a Heidegger sólo le interesa una cosa: el ser y, en función de él, el hombre, como aquel ente privilegiado en el que el ser se revela. El nuevo libro –una obra maestra de la filosofía en nuestro tiempo– incluye por ende una analítica existencial del ente humano como etapa previa para el esbozo de una ontología fundamental. La obra causó sensación. Los filósofos, al leerla, perdían el aliento, entre ellos Husserl, quien sólo acertó a decir: «Es grandioso, aunque no tiene nada que ver con la filosofía.» El viejo maestro no se engañaba: la filosofía, tal como él la entendió, era dejada atrás. Lo que surgía en su lugar era algo nuevo. Sin embargo, con su gran nobleza, Husserl no se hizo atrás y continuó propugnando al discípulo disidente como sucesor suyo. La elección no se hizo esperar. Al año siguiente Heidegger era llamado a ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Friburgo.

Entretanto la vida política en Alemania había entrado en una etapa crítica. La crisis económica de 1929, con su trágica secuela de unos seis millones de parados, ponía en peligro la supervivencia de la frágil República de Weimar. En esta situación insoportable el nacionalsocialismo apareció a una parte de la burguesía e incluso de las masas populares como la única salida. Desde 1932 los diputados nazis constituían la fracción más numerosa de la cámara. A partir de ahí los acontecimientos se encabalgan. El 30 de enero de 1933 el mariscal Hindenburg llama a Hitler a la cancillería. El 24 de marzo el parlamento le concede plenos poderes. El 21 de abril Martin Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo. El 4 de mayo los periódicos anuncian su ingreso en el partido

16. Cf. H.G. Gadamer, *Il pensatore Martin Heidegger*, «Humanitas» 33 (1978) 418.
17. Cf. H.G. Gadamer, *Die religiöse Dimension in Heidegger*, en: *L'héritage de Kant*. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Regnier, directeur des Archives de Philosophie, París 1982, p. 273.

nacionalsocialista. El 27 de mayo el nuevo rector pronuncia un célebre discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana*, en el que ciertos conceptos de *Ser y tiempo*, como el de «historia», «resolución», «destino», etcétera, adquieren un inequívoco significado político. El novel rector se muestra dispuesto a eliminar como inauténtica e irresponsable la tan cacareada «libertad académica» y establece como pilares de la universidad el triple compromiso con la comunidad, el honor y el destino de la nación y la misión espiritual del pueblo alemán, es decir, lo que en la jerga de la época denomina respectivamente el «servicio laboral», el «servicio militar» y el «servicio intelectual». Por lo demás, el discurso es calculadamente vago, ambiguo y acomodaticio. Heidegger evita cuidadosamente cualquier alusión al *Führer* o al nacionalsocialismo, aunque utiliza un vocabulario heroico, cuajado de palabras como «trabajo», «disciplina», «lucha» y «entrega hasta el fin». Una foto de esta época lo muestra junto con el teólogo Schumann, el traductor de Kierkegaard E. Hirsch, el historiador del arte W. Pinder, el médico Sauerbuch, debajo de un muro de militantes nazis uniformados y de banderas con la cruz esvástica[18]. En alocuciones posteriores a los estudiantes la vinculación del filósofo a la nueva situación política es manifiesta. En noviembre de 1923, en vísperas del primer plebiscito en favor de Hitler, Heidegger afirma: «Las normas de nuestro ser no son las lecciones ni las ideas. El *Führer* y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley»[19]. Un mes más tarde, después de las elecciones al parlamento del *Reich*, en las que la lista única de los candidatos favorables a Hitler obtuvo el 92 % de los votos, Heidegger dice en un discurso: «Nos hemos liberado de la idolatría de un pensamiento infundado e impotente. Vemos el fin de la filosofía que estaba a su servicio. Estamos seguros de que habrán de volver la dureza y la seguridad adecuadas al simple e inflexible preguntar acerca de la esencia del ser»[20].

¿Qué había pasado? Heidegger fue elegido rector a propuesta del rector saliente, W. von Möllendorf –un médico de convicciones socialdemócratas que había dimitido de su cargo ante la presión conjunta de la prensa y de la calle–, por unanimidad de votos menos uno de un claustro reducido al mínimo por la exclusión obligada de doce profesores judíos[21]. Como

18. Cf. O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona 1984, p. 15.
19. Véase el texto correspondiente en G. Schneeberger, *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*, Berna 1960, p. 14s. Tanto en esta publicación, como en la anteriormente citada *Nachlese zu Heidegger*, Berna 1962, Schneeberger aduce un muestrario de textos comprometidos del filósofo, no sin la intención de desacreditarle.
20. Véase el texto correspondiente en la entrevista publicada póstumamente en «Der Spiegel» (31 mayo 1976). Trad. castellana: *Diálogo de «Der Spiegel» con Martin Heidegger el 23 de septiembre de 1966*, «Revista de Occidente» (14 diciembre 1976) 6.
21. Sobre los precedentes de esta elección, así como sobre la actuación posterior de Heidegger véase H. Ott, *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg 1933-34*, «Zeitschr. für die Geschichte des Oberrheins» 132 (1934) 343-358. El trabajo recoge el texto de una conferencia pronunciada por el autor en la

después de la toma del poder por Hitler el personal directivo tenía que pertenecer al partido nacionalsocialista, Heidegger ingresó en él, sin haber tenido con él mayores contactos, ni iniciarlos después, aunque siguió pagando religiosamente su cuota hasta 1945, o sea hasta el hundimiento definitivo del régimen[22]. En opinión de O. Pöggeler, «el compromiso político de Heidegger obedecía a la desesperación por la situación política de Europa y, a la vez, a la esperanza de que la salida alemana a una situación que parecía insostenible pudiera ser orientada hacia el bien»[23]. En una entrevista publicada póstumamente en «Der Spiegel» el propio Heidegger reconoce que en 1933 tuvo el presentimiento de que surgía algo nuevo, de que se abría una posibilidad que valía la pena probar de encauzar. Una vez dado este paso decisivo, lo demás se sigue como un compromiso inevitable. Así lo reconoce el propio filósofo: «Cuando tomé posesión del rectorado, comprendí que no podía escaparme sin compromiso»[24].

Todo esto es verdad, pero sólo media verdad. Falta el dato más importante y revelador. Por absurdo que parezca, lo cierto es que al filósofo se le subieron de tal modo los humos que pretendió, en frase de Jaspers, «guiar al Guía» *(den Führer führen)*[25]. Para cerciorarse de ello basta hojear con un poquito de atención su ya citado discurso rectoral. La universidad alemana, se dice allí, «toma a su cargo la educación y la disciplina de los

Universidad de Friburgo el 6 de febrero de 1984. El mismo autor trata más ampliamente el mismo tema en otro estudio complementario: *Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933-34*. I. *Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. durch Martin Heidegger im April 1983;* II. *Die Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23 april 1933 bis 23 april 1934)*, «Zeitschr. des Breisgau-Geschichtsvereins» 102 (1983) 121-136; 103 (1984) 107-130. Ott utiliza todas las fuentes disponibles, incluso el diario de J. Sauer, antiguo profesor de teología de Heidegger, que en las conversaciones previas a la elección se había manifestado opuesto a la candidatura del filósofo y que en la solución de compromiso planeada por el rector saliente, W. von Möllendorf, salió elegido como vicerrector. Con todo sería erróneo hacer del teólogo la contrafigura del filósofo, como si en esta complicada historia el uno hubiera sido el «bueno» y el otro el «malo». Hombre de arraigados sentimientos nacionalistas y monárquicos, opuesto por tanto a la débil república de Weimar, Sauer no dudó un tiempo en aconsejar a los jóvenes católicos que entraran en las organizaciones juveniles nazis para impedir que los «otros» hicieran su trabajo primero sin ellos y después contra ellos. Cf. *Ein Gespräch mit Max Müller*, en: *M. Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, p. 28.

22. Este último dato ha sido comprobado documentalmente por V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, p. 17. Pese al revuelo que armó, sobre todo en Francia y entre nosotros, en lo que se refiere a los hechos el trabajo de Farías no contiene demasiadas novedades. El autor añade nueva documentación a la aportada por Ott y Schneeberger, pero no se libra a veces de errores e interpretaciones abusivas. Farías encuentra indicios de nacionalsocialismo en todas partes, por ejemplo en el interés del joven Heidegger por el famoso predicador antisemita Abraham a Sancta Clara o en la arraigada convicción del Heidegger maduro sobre la superioridad filosófica del alemán sobre las lenguas latinas. Entre las réplicas, contrarréplicas y comentarios provocados por la obra de Farías destaca J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París 1987. Según el autor, no es lícito reducir la obra de Heidegger a la de un ideólogo nazi cualquiera. Esto no quita que no se pueda anudar en torno al nazismo algunos motivos de su pensamiento, y sobre todo observar que en el momento en que el discurso heideggeriano se inscribe del lado nazi recupera el término «espíritu», que antes había procurado evitar. Con anterioridad a la polémica suscitada por Farías había tratado el tema del compromiso político del filósofo K.A. Moehling, *Heidegger and the Nazis*, en: *Heidegger. The man and the thinker*, ed. Th. Sheehan, Chicago 1981, p. 31-43.

23. Cf. O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, p. 15.

24. *Diálogo de «Der Spiegel» con M. Heidegger*, p. 6.

25. Cf. W. Hochkeppel, *Heidegger, die Nazis und kein Ende. Neue Materialien zum «Fall» des Philosophen*, «Die Zeit» (6 mayo 1983) 49.

guías y guardianes del destino del pueblo alemán». Es claro, en efecto, que «los guías son ellos mismos guiados, guiados por la inexorable necesidad de aquella misión espiritual, que impone al destino del pueblo alemán el cuño propio de su historia».. Ahora bien, la autoafirmación de la universidad alemana, entendida como voluntad de querer su propia esencia, consiste precisamente en «la voluntad de saber como voluntad para la misión espiritual del pueblo alemán, en tanto que un pueblo que se sabe a sí mismo en su Estado»[26]. No hace falta leer entre líneas para darse cuenta de que Heidegger reivindica para la universidad y, en consecuencia, para sí mismo como rector la condición de ***guía espiritual*** de la tarea de construcción del nuevo Estado alemán[27].

Tal fue el programa con el que Heidegger tomó posesión de su cargo. Que en este programa no se trataba sólo de hermosas palabras, lo muestra el hecho de que el nuevo rector pasó inmediatamente a la acción. Heidegger comenzó a tomar medidas de gobierno sin convocar al senado universitario. El 13 de mayo el jurista W. Eucken manifestaba ya sus quejas al vicerrector Sauer: Heidegger hace el efecto de querer gobernar la universidad sin contar con nadie. Se siente el filósofo elegido como guía espiritual del nuevo movimiento, como el único pensador importante después de Heraclito[28]. El 20 de mayo Heidegger envía un telegrama a Hitler, en el que le pide el aplazamiento de la audiencia concedida a la dirección de la Unión académica alemana –una organización en la que estaban representados corporativamente los profesores de universidad y de escuelas superiores– hasta que se hubiera llevado a cabo su necesaria unificación *(Gleichschaltung)*. La unificación se llevó efectivamente a cabo. No contento con ello, en la conferencia de rectores de universidad, convocada en Berlín el 8 de junio, Heidegger intentó deshacer aquella organización, a la que consideraba seguramente un gremio rival. El plan fracasó ante la oposición de la mayoría de los rectores. Y Heidegger, con los pocos colegas que le secundaron, abandonó ostentosamente la conferencia en señal de protesta[29].

¿Qué pretendía con todo ello el rector Martin Heidegger? Aunque no puede probarse documentalmente, los indicios apuntalan la sospecha de que quería convertirse en rector de los rectores alemanes, en «guía de los guías» *(Führer der Führer)*[30]. De hecho, el 21 de agosto el ministerio de culto

26. Cf. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Francfort del Meno 1983. La edición, preparada por H. Heidegger, incluye: *Das Rektorat 1933-34. Tatsachen und Gedanken*, una relación sobre la actuación del filósofo en ese año crítico que coincide en parte con la de la entrevista publicada póstumamente en «Der Spiegel». En uno y otro caso la tendenciosidad del relato –su intención apologética– es clara.

27. Cf. H. Ott, *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg*, p. 349.

28. Cf. ibid., p. 349s.

29. Cf. ibid., p. 350s.

30. Cf. ibid., p. 352.

e instrucción pública de Baden –región de la que dependía Friburgo– publicó una ley provisional, en virtud de la cual el rector Heidegger fue nombrado *Führer* de la universidad. El nuevo cargo carecía de toda limitación temporal. Sobre él recaía la facultad de nombrar los decanos y todas las atribuciones que anteriormente correspondían al senado universitario, que se mantenía sólo como órgano consultivo. El 22 de agosto el vicerrector Sauer escribía en su diario: «*Finis universitatum*. He aquí la mala pasada que nos ha jugado ese loco de Heidegger, a quien nosotros elegimos como rector»[31]. Para el rector-guía Heidegger aquél era, sin embargo, el día de su triunfo. A partir de ahora tenía en sus manos la tan deseada posibilidad de preparar desde Friburgo, según el modelo de su discurso rectoral, «la construcción unitaria de la futura constitución de la entera universidad alemana». Así lo comunicaba él mismo el 2 de octubre al profesorado de Friburgo en un pasaje escrito por su propia mano, que añadió al anuncio oficial de su nombramiento como rector-guía[32]. Poco antes había rechazado una llamada de la Universidad de Berlín. Su misión –y no sólo su inclinación– estaba ahora en Friburgo.

Todas estas ilusiones se desvanecerían pronto como un sueño. Heidegger no se daba cuenta de lo que todo el mundo sabía: que las autoridades nazis lo utilizaban como señuelo para sus fines. «No creo que Heidegger pueda hacer mucho en política: nuestros dictadores se ríen de las teorías», escribía en 1933 al romanista Karl Vossler el pensador italiano Benedetto Croce[33]. La coincidencia entre el nacionalsocialismo y Heidegger no podía durar, a no ser que uno u otro renunciaran a sí mismos. Esto, el filósofo no lo sabía todavía. Pronto se lo harán saber. El conflicto vino de donde Heidegger menos esperaba: del estudiantado[34]. En su discurso rectoral les había recomendado la disposición para una entrega hasta el fin. Ahora, agrupados en una organización unitaria de carácter paramilitar, los estudiantes se hicieron poco a poco los dueños de la universidad. De hecho, los roces entre Heidegger y el estudiantado se sucedieron durante todo su rectorado. Dos días después de asumir el cargo hubo ya de oponerse al intento de colgar en el recinto universitario carteles contra los judíos. Más tarde hubo de prohibir una proyectada quema de libros y rechazar las reiteradas peticiones para retirar de la biblioteca universitaria las obras de autores «decadentes»[35]. Pero lo que le hizo abrir los ojos fue el hecho de tener que aceptar que la organización estudiantil nacionalsocialista abriera

31. Ibid.
32. Cf. ibid., p. 353.
33. Cf. H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 43.
34. Cf. H. Ott, *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg*, p. 353ss.
35. Cf. *Diálogo de «Der Spiegel» con M. Heidegger*, p. 6.

sus oficinas en la misma universidad y que su jefe fuera nombrado miembro nato del senado universitario. Finalmente Heidegger se dio cuenta de que las verdaderas riendas de la universidad no estaban en sus manos, sino en las del estudiantado jerárquicamente organizado. Y el 23 de abril de 1934 –un año después de asumir el rectorado– dimitió. La ocasión para hacerlo fue su negativa a la orden ministerial de revocar dos decanos que él mismo había elegido: el de medicina, el antiguo rector W. von Möllendorf, y el de derecho, el reconocido jurista E. Wolf. El antiguo rector no asistió, como era costumbre, al acto de toma de posesión del nuevo, alegando que el nombramiento no procedía del claustro, sino del ministerio. El viejo Sauer anotaba maliciosamente en su diario: «Para Heidegger todo el acto se desarrolló como el entierro de un suicida. De él no se habló para nada»[36].

Después de su renuncia al rectorado Heidegger vuelve a sus tareas académicas en Friburgo. Por lo demás se encierra en un elocuente silencio. Sin embargo, en vez de dictar el anunciado curso sobre «El Estado y la ciencia», da un curso sobre «Lógica». Después inicia sus famosos comentarios a Hölderlin y Nietzsche. Aparentemente el filósofo se refugiaba en la poesía. Sin embargo, los oyentes atentos pudieron percibir en estas lecciones una sorda discusión con el pensamiento político nacionalsocialista. Heidegger se opone discretamente a los eslóganes del momento: «pueblo», «sangre», «suelo», etc., y a sus inspiradores teóricos, como Rosenberg y Kolbenheyer[37]. De todos modos, como universitario y como filósofo continúa en el candelero. Participa en la creación de la academia de docentes del Reich, centro de formación de la nueva generación profesoral, y es el único profesor de universidad que pronuncia conferencias en la alta Escuela de política alemana de Berlín, en la compañía, muy poco edificante, de Hess, Goering, Goebels y hasta de su presunto rival, Rosenberg. En 1935 pronuncia en Friburgo y en 1936 en Zurich la famosa conferencia sobre *El origen de la obra de arte*. También en 1936 lee en Roma la no menos famosa conferencia sobre *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Con esta ocasión su antiguo discípulo, K. Löwith, le encontró paseando por las calles de la Ciudad eterna con la insignia nazi en el pecho. El 26 de septiembre de 1939 Heidegger cumple cincuenta años. La segunda guerra mundial acaba de estallar. Son tiempos difíciles para el filósofo, que ve a su hijo Georg desaparecer en el frente y que en 1944 es enviado con otros profesores, intelectuales y artistas suspectos o caídos en desgracia a cavar trincheras en

36. Cf. H. Ott, *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg*, p. 357s.
37. Cf. O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, p. 16s. El autor observa no sin razón que se necesitaba más coraje en 1934-1935 para hablar en esta forma sobre Rosenberg y Kolbenheyer que el que hace falta hoy para colocar el lenguaje de Heidegger en el contexto del lenguaje de aquéllos (p. 17).

el Rin. Después vuelve, al parecer, a Friburgo, donde es abucheado por una turbamulta de estudiantes airados. Finalmente, poco antes de que los aliados entraran en la bombardeada ciudad, Heidegger logra escaparse en bicicleta y refugiarse en la villa natal de Messkirch[38].

Terminaba así para él con más pena que gloria una aventura política que nunca debió haber empezado. El filósofo, como tantos otros alemanes de su generación, «creyó» en Hitler, pero como tal no fue lo que se llama un «nazi». Ver como T.W. Adorno en el «argot de la autenticidad» la expresión ideológica del fascismo o buscar con P. Hühnerfeld la raíz de los análisis existenciales de *Ser y tiempo* en una pretendida «imagen alemana» del hombre es literalmente regar fuera de tiesto[39]. Lo más grave en todo este asunto del compromiso político de Heidegger no es el asunto mismo, sino el hecho de que el filósofo intentara reiteradamente justificarse, en vez de reconocer paladinamente su error. Con sus evasivas y rodeos hermenéuticos Heidegger hace muy difícil, por no decir imposible, que siquiera póstumamente se le pueda hacer justicia[40].

En cualquier caso, el pecado llevó consigo la penitencia. Terminada la guerra y consumada la derrota de Alemania, por orden de las autoridades francesas de ocupación dio comienzo un proceso de depuración del profesorado universitario sospechoso de colaboración con el nacionalsocialismo. Heidegger, el principal encausado, hubo de presentarse el 23 de julio de 1945 ante una comisión, formada por los profesores K. von Dietze,

38. Sobre las relaciones entre Heidegger y las autoridades nazis después del abandono del rectorado cf. V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, p. 213ss. Para los otros aspectos no políticos de su biografía véase H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 48ss.

39. Cf. Th.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort del Meno 1962 y P. Hühnerfeld, *In Sachen Heideggers*, Hamburgo 1959; Munich 1961. Para Adorno el fascismo no fue solamente una conspiración: nació de una poderosa tendencia de la sociedad. El lenguaje le aseguró la protección: en él la desgracia se exteriorizó como si fuera salvación. Ahora bien, el más consciente y por ello el más mistificador ideólogo de esta ideología sería Heidegger. Hühnerfeld, por su parte, lee *Ser y tiempo* como si fuera una «novela negra». Existencia, cuidado, angustia, muerte, son las cadenas con las que el hombre está atado. Pero lo más interesante es que lo que Heidegger estaría mostrando con ello sería una típica imagen alemana del hombre.

40. La tenaz resistencia de Heidegger a reconocer su error viene avalada por el testimonio de R. Bultmann y de K. Jaspers. Al reanudar el primero las relaciones con Heidegger después del hundimiento, le dijo al despedirse: «Ahora debes retractarte por escrito como hizo san Agustín, pero no en última instancia, sino por amor de la verdad de tu pensamiento.» El rostro del filósofo se petrificó y se marchó sin decir palabra (cf. A. Fischer-Barnicol, *Spiegelungen-Vermittlungen*, en: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, p. 95s). K. Jaspers, por su parte, intentó inútilmente obtener de Heidegger una retractación. Perdida toda esperanza, escribe: «Él no percibe la hondura de su error de entonces: por esto no hay en él una auténtica transformación, sino más bien un juego de proyecciones y de ocultamientos» (cf. K. Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, p. 218). Es sintomático a este respecto que en *Introducción a la metafísica*, un texto que se remonta a unas lecciones tenidas en 1935, pero que vio la luz pública en 1953, Heidegger, después de sostener respecto del bolchevismo, el liberalismo y el nacionalismo y las correspondientes ideologías del marxismo, el positivismo y el biologismo, que no estaban en condiciones de llegar a decisiones políticas, porque no sabían qué era «espíritu», mantenga todavía respecto del nacionalsocialismo que lo que hoy se presenta como su filosofía «no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento, visto desde el punto de vista del encuentro de la técnica planetaria y del hombre moderno» (*Einführung in die Metaphysik*, Tubinga 1953, p. 152; trad. castellana: *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiu = [E], Buenos Aires 1956, p. 228).

A. Lampe y G. Ritter. Después de largas deliberaciones y consultas el senado de la universidad decidió apartarle de la docencia y aconsejarle además que se abstuviera de toda actividad pública[41]. La sentencia cayó poco a poco en desuso. De hecho, en 1946, en el vigésimo aniversario de la muerte de Rilke, el filósofo leyó en la intimidad la conferencia *¿Para qué poetas?* En 1949 tuvo ya tres conferencias en un selecto club de Bremen. Finalmente, el 6 de junio de 1950 sostuvo en Munich, en la sede de la Academia de Bellas Artes, la célebre conferencia sobre *La cosa*[42].

A partir de este momento el muro de silencio levantado en torno al filósofo se derrumbó. En 1951 Heidegger volvió a enseñar en la Universidad de Friburgo como profesor jubilado. Sus cursos, lecciones y conferencias eran seguidos con una enorme expectación por profesores y estudiantes de todas las facultades. El aula magna resultaba insuficiente para acoger a la multitud que se agolpaba para escucharle y hubo que instalar altavoces en el vestíbulo para que la gente pudiera seguirle desde el exterior. En 1953 la Academia muniquesa de bellas artes organizó un ciclo sobre las artes en la edad de la técnica. Heidegger participó en él como invitado de honor, junto a otras grandes figuras del mundo de la cultura, la ciencia y las artes, como Romano Guardini, Werner Heisenberg, Emil Preetorius, Walter Riezler, etc. Su conferencia sobre *La pregunta por la técnica* fue seguida por la flor y nata de la intelectualidad muniquesa. Baste mencionar, además de Heisenberg y C.F. von Weizsäcker, a los escritores Hans Carossa y Enrst Jünger y hasta a nuestro J. Ortega y Gasset. En 1957 la Universidad de Friburgo encargó a Heidegger el discurso oficial para la solemne conmemoración de su quinto centenario. El tema escogido fue: *Identidad y diferencia*. Dos años antes el filósofo había desarrollado en Cérisy-la-Salle la pregunta: *¿Qué es eso, la filosofía?* Con esta ocasión estuvo en París y visitó en Varengeville a Georges Braque. Más tarde, en 1958 y 1959 respectivamente, hablará en Aix-en-Provence sobre *Hegel y los griegos* y en Viena sobre *Poetizar y pensar*. En 1959 ingresará en la Academia de Ciencias de Heidelberg, y pronunciará en Munich sendas conferencias sobre *El camino hacia el lenguaje* y *La tierra y el cielo de Hölderlin*. En 1967 viajará a Grecia y pronunciará una conferencia en la Academia de ciencias de Atenas sobre *El origen de la obra de arte y la definición del pensamiento*[43].

Heidegger se había convertido en el primer pensador no ya sólo de Alemania, sino de Europa. Sus obras, traducidas a todas las lenguas cultas,

41. Cf. H. Ott, *M. Heidegger als Rektor der Universität Freiburg*, p. 344. El mismo H. Ott, *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, en: A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (dirs.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort del Meno 1988, p. 64ss, vuelve sobre el tema y da a conocer un dictamen, hasta ahora desconocido, de K. Jaspers, que probablemente influyó en la decisión final.

42. Cf. H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 59ss.

43. Cf. ibid., p. 81s.

eran objeto de estudios y comentarios apasionados. Este ruido en torno a su obra le acompañaría todavía algunos años. El pensador, sin embargo, esquivo por naturaleza, se concentraba cada vez más en sus propios pensamientos. Por otra parte, los años empezaban ya a pesarle. En 1959 había pasado la frontera de los setenta. Con esta ocasión la ciudad de Messkirch le había nombrado ciudadano de honor. En 1969 cumplió ochenta. El filósofo se encontraba en esta ocasión en Le Thor, en Provenza, tomando parte en un seminario dedicado a su pensamiento. Fue ya su última salida al exterior. Desde 1971 se retiró al pequeño pabellón para invitados, levantado en el jardín de su vieja casa de Friburgo, aparentemente ajeno a lo que ocurría en torno a él. Las visitas se espacian cada vez más. De una vida enderezada obstinadamente a decir el único pensamiento que, en su opinión, se resiste a ser dicho, ¿qué le queda al anciano pensador? Le queda el agradecimiento[44]. En un poema sin título, escrito tras cumplir los 85 años y dedicado a Winfried Herrmann, de Messkirch, puede leerse lo que cabría considerar como el testamento intelectual del filósofo:

> Más instaurador que el instaurar
> y más fundador que el pensar,
> quede el agradecimiento.
> Lo logrado en el agradecer
> lo devuelve aquél ante
> la presencia de lo inaccesible,
> a lo cual nosotros –los mortales
> todos– desde el inicio
> somos apropiados[45].

No pasarían siquiera dos años y lo inaccesible accedería a Martin Heidegger. Las últimas manifestaciones escritas muestran la fidelidad del pensador a su propio pensamiento y a sus raíces. El último texto está dirigido a los participantes en un coloquio sobre su filosofía organizado por la Universidad De Paul (Chicago). El filósofo les saluda con una pregunta, la pregunta que se oculta de diversa manera en las distintas épocas, pero que ahora, en la era de la civilización técnica, pone en cuestión lo preguntado: la pregunta acerca del ser. El último discurso escrito es también una salutación, la dirigida a su discípulo, amigo y compaisano, el teólogo Bernhard Welte, con ocasión de su nombramiento de ciudadano de honor de Messkirch. El texto –Heidegger no vivió para pronunciarlo– concluye con estas palabras: «Preciso es meditar si y cómo puede haber aún

44. Cf. F. Duque Pajuelo, *Los últimos años de Heidegger*. Apéndice a: O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid 1986, p. 398s.
45. *Erhart Kästner zum Gedächtnis*, en: ED, p. 242.

suelo natal en la época de la civilización mundial, tecnificada y uniformizada»[46].

Martin Heidegger murió en Friburgo de Brisgovia en las primeras horas de la mañana del 26 de mayo de 1976. Poco antes de morir había susurrado sus últimas palabras: ¡gracias![47] Está enterrado en Messkirch, junto al campanario de la vieja iglesia que le había visto nacer. Sobre su tumba sólo hay su nombre, las fechas del nacimiento y de la muerte y una estrella, símbolo del único pensamiento que guió su camino de pensador. Según su expresa voluntad, manifestada el 14 de enero del mismo año, el filósofo fue enterrado según el rito de la Iglesia católica. Ofició el funeral su sobrino sacerdote, hijo de su hermano Fritz, párroco en St. Blasien, en la Selva Negra, y pronunció la oración fúnebre su amigo y compaisano Bernhard Welte. En esta alocución, publicada posteriormente con el título: *Buscar y encontrar*, Welte presentó a Heidegger como el «mayor buscador» de este siglo, como un hombre que por un camino «periférico» que en el sentido normal de este término no puede llamarse «cristiano», buscó, sin embargo, a Dios y gritó, como él mismo dijo de Nietzsche, su *De profundis*[48]. En la breve ceremonia que precedió a la sepultura pronunció también unas palabras el alcalde de Messkirch, Siegfried Schüle, y Hermann Heidegger, el hijo del difunto, leyó unos versos de Hölderlin:

> Puede que un sabio o el amigo fiel
> le pongan a uno en claro alguna cosa, pero
> cuando aparece un dios sobre cielo, tierra y mar
> desciende una claridad que todo lo renueva[49].

Así, sobre la tumba abierta del filósofo las viejas oraciones de la Iglesia, el padrenuestro y el *De profundis*, resonaron entre evocaciones de Hölderlin, el poeta del que el propio Heidegger había afirmado que para él no era un poeta cualquiera, sino el poeta que «señala el futuro, que busca a Dios»[50].

Heidegger fue un hombre de baja estatura, complexión robusta, cabellos canos y lisos y ojos azules, penetrantes. Su figura, su porte y hasta su indumentaria –al llegar el verano solía vestir el clásico chaleco ribeteado y los pantalones de cuero de los campesinos– delataban su origen aldeano, al que permaneció siempre fiel. Vivió en los aledaños de Friburgo, no lejos de

46. *Grusswort von Martin Heidegger*, ibid., p. 243. Cf. F. Duque Pajuelo, *Los últimos años de Heidegger*, p. 400s.
47. Cf. H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 233.
48. Cf. B. Welte, *Buscar y encontrar. Alocución en el sepelio de Martin Heidegger*, «Universitas» 14 (1977) 247-251.
49. Cf. H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, p. 234.
50. Cf. *Diálogo de «Der Spiegel» con M. Heidegger*, p. 14.

las cercanas colinas boscosas, allí donde termina la ciudad y empiezan los prados y sembradíos. Pero donde se encontraba más a gusto era en la cabaña o refugio *(Hütte)* de Todtnauberg, en plena Selva Negra. Allí pasaba los días como un ermitaño –su mujer le hacía subir periódicamente una canasta con el correo y las provisiones– alternando sus meditaciones y lecturas con largas caminatas por el bosque y no menos largas charlas con las gentes de la aldea –campesinos y leñadores– con los que se tuteaba[51].

Pese a estos rasgos abiertamente idílicos, Heidegger fue un hombre que no se las arregló nunca del todo consigo mismo. Difícilmente hubiera podido reflexionar tan hondamente sobre la ambigüedad de la condición humana, si él no la hubiera experimentado en sí mismo[52]. En su personalidad, valor e inseguridad lucharon frecuentemente entre sí. Su fortaleza física y su vigor intelectual no anduvieron siempre a la par con su coraje moral. La falta de coraje se hizo visible sobre todo en los años de prueba del nazismo y le llevó, por ejemplo, a evitar el trato de su antiguo protector, el arzobispo Groeber, a denunciar por pacifista a un colega, el futuro premio Nobel de Química, Hermann Staudinger, y a dejar caer en un por lo demás generoso informe para la promoción al profesorado de su discípulo Max Müller, sospechoso por su militancia católica, la frase fatídica: que su actitud para con el Estado era negativa. La misma falta de coraje se puso también de manifiesto en su comportamiento hacia los judíos. En 1933 se desentendió de los estudiantes judíos que preparaban con él la tesis doctoral: quería por supuesto que llegaran al doctorado, pero no bajo su dirección. Respecto a su maestro Husserl no sólo suprimió, por presiones editoriales, en la segunda edición de *Ser y tiempo* la dedicatoria que constaba en la primera, sino que desde 1933 se abstuvo de visitarlo personalmente. Si mantuvo contactos académicos con él fue siempre a través de intermediarios. Tampoco tuvo el valor de asistir a su entierro, aunque hay que decir en descargo de Heidegger que sus colegas de facultad, salvo contadas excepciones, se comportaron hacia el anciano filósofo con idéntica cobardía[53].

Encontramos también una escisión similar en el plano religioso. Su madre fue casi demasiado piadosa y él no logró separarse nunca de ella. Su retrato estuvo siempre sobre su escritorio. Lo mismo le ocurrió en cierto modo con la Iglesia. En su radicalidad filosófica chocó muy pronto con su filosofía institucionalizada. Después sintió la Iglesia-institución como un yugo que había que romper, pero sus raíces cristianas y católicas eran demasiado hondas para que pudiera deshacerse fácilmente de ellas. «Es una

51. Cf. A. Posse, *La actualidad de Martin Heidegger*, «El País» (12 febrero 1984) 4.
52. Cf. *Ein Gespräch mit Max Müller*, p. 30.
53. Cf. ibid., p. 30ss.

tradición de Occidente, decía, una unión de líneas griegas y hebreas que no podemos abandonar. Aunque la tradición está tocando a su fin, hemos de asumirla para una nueva época.» En cierto sentido, Heidegger sufrió con la Iglesia. Era para él como una cadena de la que no podía desatarse, como un anzuelo del que no podía desprenderse[54].

Max Müller cuenta a este respecto que en las caminatas que hicieron juntos entraron en ocasiones en alguna iglesia y pudo observar, no sin extrañeza, que Heidegger tomaba agua bendita y hacía la genuflexión ante el sagrario. Al preguntarle: pero, ¿por qué esa genuflexión? Usted se ha distanciado de la Iglesia. Usted no cree en la transubstanciación. Para usted Cristo no está presente en el altar, el filósofo respondió: «Ciertamente. Transubstanciación: esto es sólo un uso abusivo de la física aristotélica por la escolástica. Pero yo no soy ningún panteísta, devoto de campos, bosques y praderas. Hay que pensar históricamente. Y donde se ha rezado tanto, allí está cerca lo divino de una manera muy particular. Sea cual sea el modo como usted interprete su figura, yo diría que lo divino estuvo también de manera desacostumbrada muy cerca en la figura de Cristo. Hoy ya no es así. Pero una iglesia venerada durante largos siglos es un lugar donde es preciso tener respeto»[55]. Heidegger era, pues, de la opinión que la cercanía de lo divino, que durante siglos se hizo perceptible de modo predominante en la Iglesia, ahora desaparecía de ella. De ahí el carácter extrañamente futurista y, por así decirlo, «adventista» de su postura religiosa: no se trata de volver al pasado, ni siquiera hacia los dioses griegos, tan bellamente evocados por Hölderlin[56], sino de mantenerse, atento y abierto, a la espera de una futura manifestación de lo divino. La herencia cristiana está ahí y es absurdo querer echarla por la borda. Lo que hay que hacer es apoyarse sobre ella, pero para encaminarse con ella hacia nuevas riberas. En cierto sentido, Heidegger hubiera hecho suya a este respecto la *Aufhebung* hegeliana: la actitud justa frente al legado cristiano no es tanto «suprimirlo» o «conservarlo» sin más, cuanto «elevarlo». Ahora bien, lo que ha sido así elevado, ha sido también de algún modo absorbido y superado: ya no está donde antes estaba[57].

En cualquier caso, Heidegger braceó toda su vida con esta problemática sin dar con una solución satisfactoria. En definitiva, filosofar significaba para él no salirse jamás de la pregunta. De ahí esta última alternativa: o se piensa o se cree, puesto que en la fe está ya presente la respuesta. El

54. Cf. ibid., p. 16s.
55. Ibid., p. 30.
56. L. Shajowicz, *De Winkelmann a Heidegger*, en: *Ensayos sobre el encuentro griego-alemán*, Puerto Rico 1986, p. 21-55 interpreta en esta línea, llamémosla «neopagana», la postura religiosa de Heidegger.
57. *Ein Gespräch mit Max Müller*, p. 30s.

pensamiento sólo es pensamiento en sentido heideggeriano, cuando persevera heroicamente en la ausencia de respuesta. En esta actitud, como observa Max Müller, se esconde aunque en sentido distinto del habitual, un cierto «nihilismo». «Éste lleva entonces a un pensador, así carente de respuesta, a esquivar la responsabilidad en cuestiones políticas. Heidegger por supuesto no lo quiso así y, sin embargo, en definitiva, lo hizo»[58].

El último Heidegger no escondía su inquietud –pesimismo y optimismo son expresiones inadecuadas– ante la situación presente de la humanidad. Estaba convencido de que no podía haber liberación alguna del hombre que partiera y terminara en su propio entorno. Sobre Este y Oeste veía ceñirse los estragos de una tecnología desenfrenada, de un mundo del puro «hacer», sin otro contenido que la eficacia técnica, que termina por destruir la naturaleza y hacer imposible al hombre la posibilidad de «habitar». Frente a ese activismo utilitarista y miope el filósofo inculcaba el sereno desasimiento *(Gelassenheit)* de la mística alemana medieval, una actitud que caracterizaba como hecha de libertad ante las cosas y de apertura hacia el misterio.

En la entrevista póstuma publicada en «Der Spiegel», el filósofo vuelve una y otra vez sobre estos pensamientos que tanto le inquietaban. La esencia de la técnica no está en manos del hombre. La técnica es algo que el hombre no puede dominar. No importa que aparentemente todo funcione. Esto es precisamente lo inquietante, que todo funcione y que el funcionamiento nos empuje siempre a un mayor funcionamiento, mientras nos vamos separando y desarraigando cada vez más de la tierra. La magnitud de lo que hoy hay que pensar es tan vasta que desborda el mismo pensamiento. El hombre está sitiado, requerido y desafiado por una potencia, la esencia de la técnica, lo que el filósofo denomina el *dispositivo (das Gestell)*, algo que él ha fabricado pero que se le escapa de las manos. Al pensamiento sólo se le puede pedir que ayude a comprender esta situación, pero no a cambiarla. Por ello Heidegger termina con una confesión de impotencia: «La filosofía no puede realizar inmediatamente un cambio del estado actual del mundo. Esto vale no sólo respecto de la filosofía, sino también de todos los sentimientos y aspiraciones humanas. Sólo un Dios puede todavía salvarnos. Nos queda la única posibilidad de prepararnos por el pensar y el poetizar para la epifanía del Dios, o para su ausencia en el ocaso; frente a la ausencia del Dios nos hundimos»[59].

Heidegger es el último representante de la gran tradición filosófica alemana, que gravita toda entera sobre su obra de pensamiento. Ello explica la complejidad de su filosofía y está a la vez en la raíz de su propia

58. Ibid., p. 31.
59. *Diálogo de «Der Spiegel» con M. Heidegger*, p. 12.

concepción del filosofar como un repensar *(nachdenken)* los eternos problemas del pensamiento. En su opinión «en el pensamiento filosófico dominan las más profundas ligazones. Por ello todos los grandes pensadores piensan lo mismo. Como esto es tan rico y esencial, nadie puede agotarlo y cada uno lo enlaza más estrechamente». Ahora bien, este secular edificio filosófico ha llegado a su término. La filosofía toca hoy a su fin. Como expone Heidegger en un ensayo que lleva precisamente el título: *El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento*, «el fin de la filosofía es el lugar en el que la totalidad de su historia se reúne en su más extrema posibilidad. Fin como plenitud mienta esta reunión. El pensamiento de Platón permanece determinante en medidas cambiantes a través de la entera historia de la filosofía. La metafísica es platonismo. Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo invertido. Con la inversión de la metafísica llevada a cabo por Karl Marx, la filosofía alcanza su posibilidad más extrema. La filosofía se encamina hacia su fin. El pensamiento filosófico, si es que todavía se intenta, ya no va más allá de renacimientos epigonales y de sus respectivas copias y derivaciones»[60]. La filosofía, en su forma metafísica tradicional, comenzó en Platón y acaba en Nietzsche y Marx. Por ello la única cosa que hoy cabe hacer es volver a pensar, repensar críticamente lo que los grandes pensadores del pasado pensaron.

En la base del pensamiento heideggeriano está la fenomenología de Husserl, que el filósofo aplica a la existencia humana y transforma, por influjo de Dilthey, en hermenéutica existencial. Pero, en general, Heidegger se mantiene críticamente a distancia de lo que acostumbra a llamar «filosofía contemporánea». Dedica *Ser y tiempo* a su maestro Husserl con respeto y amistad. En la misma obra se refiere elogiosamente a Dilthey. Dedica a Max Scheler *Kant y el problema de la metafísica*. De Jaspers se ocupa en sus lecciones universitarias para criticar su *Psicología de la cosmovisión*. Y, si en la *Carta sobre el humanismo* se refiere a Sartre, es para señalar que su pensamiento no tiene nada que ver con el suyo. Entre los filósofos antiguos y modernos que de un modo u otro están presentes en su obra hay que mencionar a Anaximandro, Heraclito, Parménides, Platón, Aristóteles, san Agustín, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Suárez, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard y Nietzsche. No falta tampoco el influjo de los poetas Hebel, Mörike, Rilke y sobre todo Hölderlin. En general hay que decir que donde Heidegger se encontraba más a gusto era en el pensamiento de los primeros pensadores griegos. A la pregunta: ¿qué consejo daría a un joven inclinado a la filosofía?, el anciano filósofo acostumbraba a responder: que no frecuente la universidad y que no estudie la historia de la

60. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en: *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969, p. 63.

filosofía tal como se enseña en los cursos universitarios. Que lea solamente a los griegos[61].

La obra de Heidegger se despliega en dos etapas, separadas entre sí por una famosa y controvertida *vuelta (Kehre)*. En la etapa que precede a la vuelta Heidegger se pregunta por el ser en el horizonte del existente humano. En la etapa que le sigue, abandonando el anterior anclaje existencial, Heidegger orienta su pensamiento hacia el ser mismo. Por eso denominaremos a la primera etapa *existencial* y a la segunda *ontológica*.

Abre la etapa existencial una obra genial, cuyo lugar en la filosofía de nuestro siglo es comparable al que en el siglo pasado correspondió a la *Fenomenología* de Hegel: *Ser y tiempo* (1927). Se trata, sin embargo, de una obra truncada. Según el proyecto inicial de su autor, *Ser y tiempo* debía tener dos partes. La primera debía desarrollar un análisis del existente humano en la dirección de la temporalidad, en el que el tiempo aparecería como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser. La segunda debía ser una destrucción fenomenológica de la ontología tradicional. La primera parte se hubiera dividido en tres secciones: el análisis preparatorio del existente humano, seguido del desarrollo de su relación esencial con la temporalidad, hubiera llevado finalmente al estudio de la relación tiempo-ser. La segunda parte hubiera incluido a su vez tres nuevas secciones: una sobre la doctrina kantiana del esquematismo, otra sobre el fundamento ontológico del *cogito* cartesiano y la tercera sobre la concepción aristotélica del tiempo. *Ser y tiempo*, tal como hoy lo conocemos, incluye sólo las dos primeras secciones de la primera parte. El resto se quedó en proyecto, hasta que en 1953, con ocasión de la séptima edición del fragmento ya publicado, el autor anunció que no habría continuación. Sin embargo Heidegger recuperará algunos de los temas pendientes en obras ulteriores. Éste es el caso de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), una vigorosa y violenta lectura heideggeriana de la *Crítica* kantiana en clave existencial y ontológica. Cierran esta primera etapa *De la esencia del fundamento* (1929) y *¿Qué es la metafísica?* (1929), dos obras en las que la impostación finitista y temporalista del primer Heidegger alcanza su punto álgido. La primera puede verse como un complemento de *Ser y tiempo*. El «fundamento» al que se refiere su título no es otro que el existente humano, del que se desarrollan en particular, la trascendencia hacia el mundo y la libertad. La segunda constituyó la lección inaugural del filósofo en su cátedra friburguesa. La trascendencia hacia el mundo se interpreta ahora como trascendencia hacia la nada. En 1958, con ocasión de su quinta edición, Heidegger le añadirá un prólogo y un epílogo esclarecedores.

61. Cf. A. Posse, *La actualidad de M. Heidegger*, p. 4.

Entre la primera y la segunda etapa, al menos en el plano de la palabra escrita median ocho años de elocuente silencio. Cuando el filósofo se decide por fin a romperlo, su pensamiento ha cambiado de rostro. Ya no se expresa en forma acabada y sistemática, sino de comentarios y esbozos, generalmente de breve tamaño. Al margen de la resistencia a la exposición rigurosa y conceptual, es característica de la etapa ontológica la preferencia por la expresión poética y un continuo buceo en lo escondido y originario del lenguaje. De este modo intenta Heidegger transformar el pensamiento *acerca* del ser en pensamiento *del* ser mismo. El ser es, pues, el tema de fondo de la nueva etapa. Todo lo demás se aborda sólo como camino hacia él. Aun así la etapa ofrece una riqueza impresionante, como puede verse por las referencias que siguen. Incluimos algunos escritos de procedencia anterior, pero publicados posteriormente por su autor: *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937); *Doctrina de Platón acerca de la verdad* (1942); *De la esencia de la verdad* (1943); *Interpretaciones de Hölderlin* (1944); *Carta sobre el humanismo* (1947); *Sendas perdidas. Una colección de conferencias* (1950), donde se incluyen trabajos sobre el concepto de experiencia en Hegel, la «muerte de Dios» en Nietzsche, la sentencia de Anaximandro y el origen de la obra de arte; *El sendero campestre* (1950); *Introducción a la metafísica* (1953); *¿Qué significa pensar?* (1954); *De la experiencia del pensar* (1954); *Conferencias y artículos* (1954), un ramillete de trabajos que incluye interpretaciones de Heraclito y Parménides, la pregunta por la técnica y un estudio sobre «la cosa»; *¿Qué es eso, la filosofía?* (1956); *Sobre la cuestión del ser* (1956); *Hebel. El amigo del hogar* (1957); *El principio de razón* (1957); *Identidad y diferencia* (1957); *Desasimiento* (1959); *En camino hacia el lenguaje* (1959); *Nietzsche* (1961); *La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales* (1962); *La tesis kantiana sobre el ser* (1962); *La técnica y la vuelta* (1962); *Sobre el asunto del pensamiento* (1969); *Heraclito*, publicado en colaboración con Eugen Fink (1970); *Schelling* (1971); *Cuatro seminarios* (1977).

Entre ambas etapas se ha hablado a veces de ruptura, cuando no de oposición o contradicción. Es incuestionable que el Heidegger maduro dio una vuelta que le llevó paulatinamente de la primera *filosofía existencial* a la definitiva *filosofía del ser* o, para expresarlo en términos del propio filósofo, a un *pensamiento del ser (Seinsdenken)*. Pero no hay que interpretarla como una vuelta de campana, como si la segunda filosofía fuera el «reverso» de la primera, sino como un cambio de acento en el seno de una evolución, a la vez unitaria y progresiva. El hilo profundo que da unidad al pensamiento heideggeriano es su problema central: la pregunta por el ser. *Ser y tiempo*, según indicación del propio filósofo, era ya un «mojón» en el camino hacia el ser. A esta luz el pensamiento de Heidegger es como una exploración continua que marcha ora hacia atrás ora hacia adelante, pero siempre en la

misma dirección, de acuerdo con el principio: «Lo permanente en el pensar es el camino»[62].

De hecho, hoy se tiende cada vez más a subrayar la unidad profunda de la andadura heideggeriana[63]. Así, para evitar la apariencia de una división del pensamiento del filósofo en una etapa *antes* y *después* de la vuelta, O. Pöggeler, siguiendo una indicación del propio Heidegger, lo divide en función de su diferente orientación hacia el *sentido* del ser, la *verdad* del ser y el *lugar* del ser. Tres términos que se relacionan entre sí, a la vez que señalan las etapas en el camino del pensamiento: sentido, verdad, lugar. Según esto el discurso inicial sobre el sentido del ser habría sido substituido posteriormente por el discurso acerca de la verdad del ser, el cual a su vez sería substituido por el discurso acerca del lugar o topología del ser[64]. Por ello, en opinión del mismo Pöggeler, sólo se empieza a entender el pensamiento de Heidegger, cuando se le entiende sencillamente como el camino de un pensamiento en camino, pero no «como un camino de muchos pensamientos, sino como el camino de la limitación a un solo y único pensamiento, del que el pensador espera que "permanece fijo como una estrella en el cielo del mundo"»[65].

Una última advertencia antes de poner manos a la obra. Es voz común quejarse de la obscuridad de Heidegger. La queja se vuelve contra una cierta manera -ligera y desenvuelta- de abordarlo. Para entender a Heidegger hay que entrar en el juego. No hay que olvidar nunca que, en su opinión, es propio de una pregunta auténticamente filosófica envolver en su seno al preguntante. Permítasenos aducir aquí, a modo de confirmación, las palabras con las que el joven Heidegger, allá por los años 1934-1936, comenzó un día su lección: «Los profesores universitarios de filosofía no entenderán jamás lo que decía Novalis: la filosofía (y toda filosofía es metafísica) no es, propiamente hablando, sino una *nostalgia*. La filosofía no es una disciplina que se aprende. Respecto de ella las ciencias no son más que sirvientas. Pero el arte y la religión son sus hermanas. Quien no sabe lo que es la nostalgia, tampoco sabe qué es filosofar. Si nos es posible filosofar, es porque en ninguna parte nos sentimos en casa, porque siempre hay algún "todo" que de algún modo nos solicita, porque sin cesar somos empujados

62. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1960, p. 99. Cf. J. Ferrater Mora, *Heidegger*, en: *Diccionario de filosofía*, I, Buenos Aires 1971, p. 820.

63. El propio Heidegger dio en este sentido la voz de alerta, al subrayar en su *Prefacio* al estudio de W.J. Richardson, *Heidegger. Through phenomenology to thought*, La Haya 1963, p. XII-XIII, la mutua referencia de las dos etapas en que suele dividirse su pensamiento: «Su distinción entre "Heidegger I" y "Heidegger II" sólo se justifica bajo la condición de que se tenga siempre presente lo siguiente: sólo desde lo pensado bajo I se gana el acceso a lo que hay que pensar bajo II. Pero I sólo deviene posible, si está contenido en II.»

64. Cf. O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, p. 120.

65. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 9; trad. castellana: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, traducción y notas de F. Duque Pajuelo, Madrid 1986.

hacia el ser en lo que tiene de total y de esencial... Nosotros, los hombres, somos los sin-patria y la inquietud misma, la inquietud viviente: he aquí porque nos es preciso filosofar. Y esta inquietud es el signo de nuestra limitación: nosotros que somos la finitud misma. Por ello no tenemos el derecho de adormecerla, de tranquilizarnos con la ilusión de una totalidad y de una infinitud satisfechas. No podemos siquiera contentarnos con llevarla con nosotros, sino que hemos de aguzarla, hasta que al fin nos demos cuenta de que cuando nos sentimos no sólo limitados, sino también completamente aislados, cuando nos acercamos un poco a lo esencial, cuando no tenemos ya ningún deseo de agitarnos, de jugar a hacer los importantes, los civilizados, entonces y sólo entonces somos capaces de ser "aprehendidos". Haciéndonos de este modo "aprehensibles", entregándonos a lo real, la nostalgia hace de nosotros hombres. Disposición indispensable: quien no se deja *aprehender* es incapaz de *comprender*. ¡Qué vana y vacía es cara a las últimas cuestiones toda nuestra sutileza especulativa -cual un abrazo que se queda en el intento-, si no la sostiene y la anima ese otro abrazo experimentado en lo más profundo de nosotros mismos!»[66]

2. Las cuatro nociones fundamentales

La filosofía de Heidegger cabalga del comienzo al fin sobre cuatro nociones básicas que, como veremos, se entrecruzan y compenetran íntimamente[67]. Se trata concretamente de las nociones de *ente*, *ser*, *ser-ahí* y *existencia*.

Si damos una mirada en torno nuestro lo primero que se nos ocurre es decir, estremecedora o admirativamente, aquello que, según se cuenta, dicen hasta los salvajes más incultos: «hay». Hay tierra, monte, pradera, árbol, caballo, cielo, sol, hombre, palabra, acción, etc. Eso que «hay» es lo

66. Cf. K. Rahner, *Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger*, «Recherches de Science religieuse» 30 (1940) 156s. El estudio lleva erróneamente la firma de Hugo Rahner, pero el verdadero autor es Karl Rahner, quien en los años 1934-1936 tuvo ocasión de asistir a las clases y seminarios del filósofo, mientras preparaba una tesis para el doctorado en filosofía, que fue rechazada por el director, M. Honecker, porque estaba demasiado influenciada por Heidegger. El trabajo fue publicado posteriormente con el título de *Geist in Welt*, Innsbruck 1939; trad. castellana: *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963, y contribuyó a cimentar la fama de su autor como filósofo y teólogo especulativo.

67. Además de los estudios ya citados de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid 1986 y W.J. Richardson, *Heidegger. Through phenomenology to thought*, prefacio de M. Heidegger, La Haya 1963; ²1967 (Ph. vol. XIII), ofrecen perspectivas y orientaciones de conjunto útiles para introducirse en el pensamiento del filósofo: M. Corvez, *La philosophie de Heidegger*, Paris 1961; ²1966; trad. castellana: *La filosofía de Heidegger*, México 1970; M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid 1967; W. Biemel, *Heidegger*, Hamburgo 1973; P. Cohn, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*, Madrid 1974; R. Scherer, *Heidegger*, Madrid 1975; M. Haar, *Heidegger*, Paris 1983; G. Steiner, *Heidegger*, México 1983; G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma 1985; trad. castellana: *Introducción a Heidegger*, Barcelona 1986; R. Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid 1987.

que griegos y latinos expresaron mediante el participio presente del verbo ser y denominaron respectivamente τὸ ὄν, *ens*. Heidegger lo llama a su vez el «ente» *(das Seiende)*. ¿Qué se entiende por ente? Se entiende por ente todo *aquello que es*. En este sentido, la piedra, la planta, el animal, el hombre, Dios son entes. Ahora bien, al definir al ente como aquello que es hemos hecho ya de algún modo la experiencia de aquello que el segundo Heidegger denominará la maravilla de las maravillas: el ente *es*. O sea, hemos definido el ente desde la comprensión previa de otra cosa. El ente incluye en su concepto algo que no es ningún ente, pero sin lo cual ningún ente podría ser concebido como ente. A este nivel último de realidad que trasciende todo lo inmediatamente dado y perceptible, el ámbito del ente, pero vinculándolo a la vez con su propio ámbito, Heidegger lo designa con el infinitivo: εἶναι o *esse* del verbo ser y lo denomina: el «ser» *(das Sein)*.

Ahora bien, esto está muy pronto dicho: el ser. Pero ¿es posible *representarse* algo así como el ser? Al intentarlo nos quedamos perplejos, si es que no nos sobrecoge el vértigo: es como alargar la mano en el vacío para agarrar algo. Al ente es muy fácil cogerlo con el pensamiento *representativo*. Pero, ¿el ser, cómo pensar el ser? El ser no es ninguna de las cosas que hay: la tierra, el árbol, el caballo, el hombre, la acción. El ser no es ningún ente y, por tanto, ningún *objeto* que pueda ser representado. Sin embargo, está bien claro: de algún modo pensamos el ser continuamente. Cada vez que decimos de un ente: es así o asá, cada vez que nos comportamos teórica o prácticamente respecto de un ente, cada vez que reconocemos a un ente como ente, hemos pensado el ser. Al ente como ente sólo se lo puede comprender, si se ha pre-comprendido algo así como el ser. El ser, como ya observó la filosofía clásica, es lo indefinible, precisamente porque forma parte de toda posible definición. No puede tratarse ahora de definirlo, sino sólo de describirlo, partiendo de la experiencia ontológica que acabamos de evocar. En este sentido, cabe decir, por ejemplo: el ser es aquello *gracias* a lo cual el ente es o, también, aquello que *hace que* el ente sea ente y pueda ser comprendido como tal.

Entre el ser y el ente hay, pues, una diferencia que Heidegger denomina la *diferencia ontológica*. El ser no es el ente, pero es el ser del ente. Como ser del ente, el ser está presente de algún modo en todo ente. Esta presencia, normalmente opaca, se hace translúcida en el ente que nosotros, los hombres, somos. Por eso, para designar a este ente que nosotros somos utiliza Heidegger un término compuesto que remite en su misma etimología al término «ser» y lo denomina «ser-ahí» *(Dasein)*.

El término *Dasein* tiene en el alemán clásico el sentido filosófico de «existencia» en contraposición a la «esencia» o *Wassein*. Heidegger, en cambio, lo utiliza en el sentido etimológico de *ser-ahí*, pero no sin darle un

sentido ontológico nuevo. El hombre está *ahí*, en el *mundo*, pero está ahí, como el *ahí del ser*, como el lugar óntico donde el ser se revela, como el ente privilegiado en el que el ser adviene a la luz[68]. Los entes, lo acabamos de exponer, son lo que son gracias al ser. Pero esto los entes mayormente no lo saben. Sólo se revela a ese ente que somos nosotros, a ese ente que es capaz de comprender al ente en su ser y de decir: el ente es. Ser sólo lo hay donde hay comprensión del ser y sólo hay comprensión del ser donde existe un ser ahí.

El término *Dasein* se relaciona en Heidegger con otro término con el que se designa también al hombre: la «existencia» *(die Existenz)*. En el lenguaje ordinario el término *Existenz* es un vocablo de raíz latina que significa lo mismo que el germánico *Dasein*: la existencia en sentido clásico. Heidegger lo toma, en cambio, en la acepción que le dio Kierkegaard: como el *modo de ser* del hombre. El hombre, como ya vio Kierkegaard, es una relación que se relaciona consigo mismo, con su propio ser. A los entes no humanos el ser les ha sido dado de un modo cerrado y redondo: son lo que son y nada más. A nosotros, en cambio, el ser se nos da de un modo esencialmente abierto: somos lo que en cada caso decidimos ser. La existencia en este nuevo sentido expresa ese ente que nosotros somos, ese ente que existe, en tensión hacia sí mismo, cuyo ser no se presenta como algo ya hecho y decidido, sino como tarea y quehacer.

De ahí que, cuando Heidegger afirma en una famosa frase: «La esencia del ser-ahí estriba en su existencia»[69], no pretende, como a veces se malentendió, absolutizar al hombre, como si en él coincidieran en sentido clásico la esencia y la existencia, como si su esencia, como la de Dios, fuese existir, sino que sólo quiere poner de relieve la importancia que para el ser del hombre tiene la realización, la ejecución; quiere dar a entender que el hombre es lo que él en cada caso decide ser, que es proyecto de sí mismo, tarea de su propia realización.

Entre el ser-ahí y la existencia hay una mutua inferencia: la comprensión del ser que constituye al ser ahí, deriva de su carácter de existencia. El hombre es luz del ser (ser-ahí) porque su ser le ha sido dado como quehacer (existencia). Como explica Heidegger: «El hombre es un ente al que en su ser *le va* este su ser ... y esto a su vez quiere decir: el ser-ahí se comprende siempre en su ser de un modo más o menos expreso»[70]. Por eso sabemos siempre, de un modo u otro, lo que significa «ser», porque para nosotros ser

68. Ambos aspectos son pasados por alto si, como hace F. Duque, se traduce *Dasein* por «estar». Cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de M. Heidegger*, p. 52ss.

69. *Sein und Zeit*. Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem «Hüttenexemplar» = (SZ) (GA, vol. II), p. 56; trad. castellana: *El ser y el tiempo*. Prólogo y traducción del alemán por J. Gaos = (G), México 1951, p. 50.

70. SZ, p. 16 (G, p. 14).

o no ser es siempre la cuestión. El término «ser» designa algo que en nuestra frágil existencia está siempre en juego. La pregunta por el ser y la comprensión de aquello de lo que se trata en esa pregunta, forma parte de nuestra peculiar manera de ser.

Todos estos conceptos hay que entenderlos en su propio nivel y éste es el que corresponde en definitiva a lo que se acostumbra a denominar *problemática trascendental*. Desde Kant una cuestión se plantea en el ámbito trascendental, cuando el punto de mira no es tanto un objeto, cuanto las condiciones *a priori* que hacen posible su conocimiento. En la actitud trascendental el sujeto que pregunta no aborda de frente el objeto de su pregunta, no sale, por así decirlo, de sí mismo al encuentro del objeto, sino que se repliega sobre sí y busca en sí mismo como sujeto las condiciones que le permiten conocer el objeto. En el caso que nos ocupa se trata de aplicar el procedimiento trascendental a la cuestión del ser, es decir, se trata de examinar bajo qué condiciones *a priori* el hombre se la pueda plantear. La pregunta central reza entonces como sigue: ¿qué clase de ente es el hombre en tanto que conocedor del ser?[71]

Ahora bien, ¿por qué, según Heidegger, hay que plantear la cuestión del ser bajo el aspecto trascendental? ¿Por qué el filósofo que pregunta por el ser ha de replegarse primero sobre sí mismo, en vez de entregarse sencillamente al conocimiento de su objeto? La respuesta es tan obvia que se cae por su propio peso: porque el ser no es un «objeto» en el sentido propio de este término. El ser no es un ente, una cosa que pueda delimitarse de otras cosas y alcanzarse, por así decirlo, en su concreta y desnuda individualidad. El conocimiento del ser *está implicado* en el conocimiento de cualquier cosa, *preexiste*, subyacente, a todo conocimiento concreto de un ente. No conocemos jamás al ente si no es *proyectándolo* sobre el horizonte omniabarcador del ser. Por ello al ser no se le puede definir, aludiendo a tal o cual rasgo de este o aquel ente. Hay que remontarse a la *precomprensión* que el hombre tiene de él. El sujeto que pregunta por el ser deviene así en definitiva el objeto de la pregunta. Ahora bien, este repliegue sobre el sujeto constituye la esencia misma del procedimiento trascendental[72].

La cuestión del ser requiere, pues, por razón de su mismo objeto, un procedimiento trascendental. No es posible preguntar por el ser –aquello en referencia a lo cual el ente en cada caso es ya comprendido– sin dirigirse al hombre, como ente capaz de conocer al ente como ente y, por ello, como el ente implantado en el ser. La única cuestión que permanece todavía

71. Cf. K. Rahner, *Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger*, o.c., p. 156s. Es un mérito de Rahner –en una época en que el pensamiento de Heidegger era malinterpretado antropológicamente– haber situado certeramente el núcleo de su intento en la problemática ontológico-trascendental.

72. Cf. ibíd., p. 157.

abierta es sólo ésta: ¿cómo hay que entender al hombre en cuanto ente que se relaciona estrechamente con el ser? He aquí el punto donde Heidegger se separa de toda la tradición filosófica occidental, de Platón a Hegel. En efecto, la tradición ha entendido siempre al hombre desde la razón y el *logos*, como *animal rationale*. El ser se considera entonces como aquello que se refiere al pensamiento, al *logos*. Y, en consecuencia, la disciplina filosófica que se ocupa de él deviene en sentido literal onto-logía. Ahora bien, que haya que entender el ser desde la razón y el *logos*, he aquí lo que Heidegger pone decididamente en cuestión. Él tiene más bien la conciencia de ser el primero en resucitar después de Platón la disciplina filosófica que se ocupa del ser, sin entenderla literalmente como onto-logía. En conclusión, hay que poner la cuestión del hombre como previa a la cuestión del ser, pero hay que ponerla de un modo nuevo que rechaza la actitud tradicional en esta materia –excesivamente intelectual– y entiende al hombre en tanto que se relaciona con el ser más como *ens operans* que como *ens cogitans*, como existente concreto que conoce al ente en la medida en que lo incluye en un proyecto de ser del que no es dueño y, por ello, en definitiva, como ese ser-ahí finito, temporal e histórico que él es[73].

En conclusión, la filosofía de Heidegger debe entenderse en la línea de la pregunta o problemática trascendental. La pregunta trascendental pretende en general sacar a la luz las condiciones que hacen posible que el ente se manifieste a la conciencia. Heidegger substituye la conciencia o el sujeto por el ser-ahí. La pregunta trascendental se profundiza a nivel ontológico e histórico, pero continúa siendo pregunta trascendental, es decir, pregunta que pregunta por las condiciones de posibilidad de la manifestación del ente al ser-ahí humano[74]. De ahí se sigue una importante consecuencia: en Heidegger la pregunta por el ser no puede desligarse de la pregunta por el horizonte dentro del cual el ente se manifiesta al ser-ahí. El ser no es nunca esto o aquello, algo categorial, sino el *horizonte trascendental* dentro del cual aparece esto o aquello. El ser, como decíamos antes, es aquello gracias a lo cual el ente es o aquello que hace que el ente sea ente, pero no en el sentido de la causalidad, a la manera como un ente es la causa de otro ente, sino en el sentido de la *condición de posibilidad*, condición trascendental, no categorial. El ser es aquello que tiene que haber para que podamos comprender el ente como ente. Como anota Max Müller, Heidegger no habla nunca del ser como de algo que se muestra, sino como condición de que algo como algo en

73. Cf. ibíd., p. 158s. A partir de aquí Rahner gana el concepto exacto de lo que se entiende por «filosofía existencial». Filosofía existencial es el examen trascendental de lo que es el hombre en tanto que se pone la cuestión del ser. Este examen se lleva a cabo en la llamada «analítica existencial», cuyo cometido es sacar a la luz las estructuras generales y formales –los llamados «existenciales»– que convienen al ser-ahí, en tanto que ente abierto al ser (ibíd., p. 160s).

74. Cf. E. Coreth, *Zum Verhältnis Heideggers zu Hegel*, «Analecta Gregoriana» 67 (1954) 81ss.

general pueda mostrarse. En este sentido, «el ser es una realidad, pero su actualidad está únicamente en aquello que a través de él se hace posible y en el hacer posible de esto que se hace posible»[75].

De ahí se sigue que el *ser* en Heidegger dice relación al *ente* y al *ser-ahí* humano. El ser es siempre ser del ente y no un ente más entre los entes, ni siquiera el ente supremo. En este sentido, todos los intentos de acercar el ser de Heidegger al *Ipsum esse subsistens* de Tomás de Aquino están de antemano condenados al fracaso. No importa que el último Heidegger hable a veces del ser como los teólogos o los místicos hablan de Dios. El ser no es nunca para él, como sospechó un tiempo É. Gilson, otro nombre para el Dios de la Escuela[76]. El ser es trascendental, no trascendente. Por lo demás, el propio filósofo ha expresado la mutua implicación de ser y ente de un modo tan tajante que excluye toda posible duda: «El ser no está jamás presente *(west)* sin el ente; el ente no es *(ist)* jamás sin el ser»[77].

Pero si el ser es siempre ser del ente, necesita, sin embargo, del hombre para llegar a su ahí y manifestarse. El hombre es el único ente en que el ser se revela. El hombre no es todavía la luz, pero es el ente en que el ser adviene a la luz y por ello el mediador entre el ser y el ente. La relación ser-ente pasa, pues, en Heidegger por la relación ser-hombre. Esta segunda relación constituye hasta tal punto el eje de su pensamiento que desde ella puede expresarse el sentido exacto de la «vuelta». Y así si el primer Heidegger afirma: sólo mientras existe el ser-ahí, se da el ser, el segundo Heidegger añade: sólo mientras el ser se da, existe el ser-ahí. Ahora bien, que el ser se dé y de este modo exista el ser-ahí, no es una conquista del hombre, sino una «gracia» del ser. El énfasis puesto en un comienzo en el primer miembro de la relación se pone después en el segundo, pero la relación permanece.

3. En camino hacia la problemática ontológica

El pensamiento de Heidegger no salió acabado de la mente del filósofo, como cuentan que salió la diosa Minerva de la cabeza de Júpiter. Entre los primeros pasos del pensador y su pensamiento maduro, tal como cristaliza en *Ser y tiempo* hay un largo recorrido, un camino que Heidegger recorrió de hecho y que vamos a esforzarnos en rehacer. Ahora bien, en el punto de

75. M. Müller, *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg [3]1964, p. 66.
76. Cf. É. Gilson, *L'être et Dieu*, «Rev. thom.» 62 (1962) 402. Con anterioridad a Gilson, B. Welte, *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*, «Revue des Sciences philos. et théol.» 31 (1947) 393, insinúa prudentemente la posibilidad de identificar a Dios con el ser mismo de Heidegger, una opinión que después abandonaría.
77. *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX), p. 306.

partida de este camino está ya presente aquella problemática que acompañará hasta el final el caminar del filósofo: la *problemática ontológica*. En efecto, en la portada del libro de Franz Brentano, *Sobre los diversos sentidos del ente en Aristóteles*, que le regaló, siendo todavía estudiante de bachillerato, el futuro arzobispo de Friburgo C. Groeber, aparecía la conocida frase: τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται. «El ente se dice de muchas maneras»[78]. ¿Cómo hay que entender esa múltiple decibilidad del ente? ¿Qué es el ente como ente? o, en la típica formulación heideggeriana, ¿qué es el ente en su ser? La frase de Aristóteles contiene ya en germen la entera problemática ontológica. No es extraño que Heidegger dijera de ella: «En esta frase se esconde la pregunta determinante de mi camino de filosofar»[79]. En el diálogo con un visitante japonés, el profesor Tekuya, recogido en *En camino hacia el lenguaje*, el filósofo, entonces en sus sesenta y cuatro años de edad, evoca este primer momento de su primer contacto con la filosofía y muestra a su interlocutor el ejemplar de Brentano, en el que podía leerse esta inscripción escrita de su puño y letra: «Mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante la etapa del bachillerato», al tiempo que le recita estos versos de Hölderlin:

Pues, como comenzaste,
así permanecerás[80].

a) *El origen teológico*

El propio Heidegger ha destacado la importancia de sus dos escasos años de estudios teológicos para su ulterior evolución intelectual. «Sin este origen teológico yo no hubiera alcanzado nunca el camino del pensar. La provenencia permanece, empero, siempre como porvenir»[81]. Heidegger reconoce así para su propio pensamiento lo que constituye casi una constante del pensamiento alemán moderno: su origen teológico. Como Fichte, Schelling y Hegel, como Feuerbach e incluso como Nietzsche, Heidegger llegará a la filosofía partiendo de la teología. Pero la relación de su pensamiento con la teología será más compleja de lo normal: no se limitará sólo a los dos años que el filósofo pasó en la Facultad de teología sino que se extenderá más allá, hasta los primeros años de docencia

78. *Met.*, E 1026*a* 33*b*.
79. *Preface* a W.J. Richardson, *Heidegger. Through phenomenology to thought*, p. XI.
80. *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953-1954). *Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, en: *Unterwegs zur Sprache* = (US) (GA, vol. XII), p. 88.
81. Ibid., p. 91.

universitaria en Friburgo y Marburgo y, sobre todo, pasará a la vez por la teología católica y la luterana. Heidegger cierra su confesión con una frase memorable: «La provenencia permanece, empero, siempre como porvenir.» El origen, aquello de donde un hombre «proviene» sigue estando presente en él como «porvenir».

Si nos ceñimos ahora a la corta etapa en la que el joven Heidegger cursa estudios de teología católica en Friburgo, el influjo decisivo proviene de sus contactos personales con C. Braig, un hombre a quien nuestro autor considerará como su maestro. Postrer representante de la famosa escuela de Tubinga, Braig introdujo a su discípulo en una teología mucho más histórica y viva que la escolástica tradicional. «Gracias a él –confiesa Heidegger– me enteré por vez primera, en los contados paseos en los que me fue dado acompañarle, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa en contraste con el sistema doctrinal de la escolástica. De este modo la tensión entre ontología y teología especulativa se introdujo como estructura conformadora de la metafísica en el campo de mira de mi búsqueda»[82].

Pero el influjo del teólogo sobre el futuro filósofo no se queda ahí. Incluye también una nueva y decisiva iniciación en el tema inagotable del ser. En efecto, Braig es autor de una obra: *Del ser. Esbozo de una ontología*, que Heidegger leyó con fruición en su último año de bachillerato[83]. Esta obra llevaba como lema el siguiente pasaje del *Itinerario de la mente hacia Dios* de san Buenaventura: «Así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve todo lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte, así el ojo de nuestra mente, atento a los entes en particular y en general, no advierte el ser que trasciende todo género, aunque sea lo primero que se le ofrezca y todas las otras cosas se le ofrezcan por medio de él. Por donde aparece con toda claridad que "lo que el ojo del murciélago es respecto de la luz, eso mismo es el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más patentes de la naturaleza" (*Met.* II, 1); acostumbrado, en efecto, a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles, le parece no ver nada, cuando mira la misma luz del sumo ser, no entendiendo que esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente, no de otra suerte que al ojo, cuando ve la luz pura, le parece no ver nada»[84].

La importancia de este pasaje reside en el ensamblaje, que en él se lleva a cabo, de la problemática ontológica y de la teoría agustiniana de la iluminación. San Buenaventura suscribe la tesis agustiniana, según la cual

82. *Für den Herrn Verleger Dr. Phil. h. c. Hermann Niemeyer*, en: *Hermann Niemeyer zum 60 Geburtstag*, Tubinga 1963, p. 31.
83. Cf. ibíd., p. 30.
84. C. Braig, *Vom Sein, Abriss der Ontologie*, Friburgo 1986, p. Vs. Cf. *Itinerarium mentis ad Deum*, V, 3-4.

no hay conocimiento cierto sino gracias a la participación de la luz divina. Entiéndase: la luz de Dios es *medio* de conocimiento y no *objeto* conocido. Lo vemos todo por ella, pero ella no se deja ver. Sólo la reflexión metafísica nos permite reconocer su presencia. Por otro lado, filósofo de lo concreto, Buenaventura considera que de hecho sólo existen el Creador y las criaturas, o sea el ser infinito y los entes finitos. La metafísica no es, pues, para él la ciencia del ente en cuanto ente, sino la ciencia que trata de la relación existente entre el ser y los entes. El ser, al que Buenaventura alude en el texto, es, pues, concretamente Dios, cuya existencia como ser originario y fontal se impone sin más al entendimiento reflexivo, ya que todos los entes la presuponen. El pasaje tiende, pues, a poner de relieve la extraña ceguera del entendimiento que, en su irreflexión, no ve lo que de algún modo tiene ante los ojos y desconoce aquello sin lo cual nada podría conocer.

Ahora bien, lo que san Buenaventura expresa en el contexto del agustinismo medieval es susceptible de interpretación trascendental. En efecto, en el texto bonaventuriano la luz, condición de posibilidad del ver y de la visibilidad de los objetos, permanece en sí misma invisible. Si se conoce su presencia, es sólo reflejamente, en la medida en que ilumina los objetos y permite así verlos. De modo similar, la reflexión trascendental, al preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento, no da a conocer ningún objeto, sino que sólo pretende sacar a la luz aquello que, sin ser objeto de conocimiento, hace posible la relación del pensamiento con todos sus objetos. Ahora bien, esa condición inobjetiva de posibilidad del conocimiento objetivo no es otra cosa que el ser. El ser es como la «luz» que permite al pensamiento ver a los entes y reconocerlos como tales. La problemática ontológica que en san Buenaventura se daba de la mano con la teoría agustiniana de la iluminación recibe así una audaz formulación trascendental[85].

Ahora bien, las consecuencias de este enlace, llevado a cabo por Braig, entre la problemática trascendental y la cuestión ontológica son de un alcance insospechado. Si como condición de posibilidad que es del conocimiento de objetos, el ser no puede hacerse jamás objeto de conocimiento, entonces tampoco puede ser conocido objetivamente como se conoce al ente, tanto en general como en particular. En otras palabras, el ser no ha de entenderse nunca a la manera de un ente. De la lectura trascendental del pasaje bonaventuriano se desprende lo que Heidegger denominará la «diferencia ontológica» entre el ser y el ente, diferencia que prohíbe concebir al ser como un posible ente o confundirlo con el ente en general. Se

85. Cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, p. 7.

desprende, también, como apuntaba Buenaventura, que al entendimiento acostumbrado al conocimiento de los entes, el ser ha de parecerle como «nada». Frente a los entes que son siempre «algo» el ser es efectivamente «no-algo», es decir, nada. Pero esa nada, observará más tarde Heidegger es sólo una nada respecto del ente y, por ello, para el que sabe ver, el «velo» del ser. Hay que aprender, pues, a ver a través de la obscuridad que rodea al ser o, para decirlo con Buenaventura, hay que darse cuenta de que, «esta obscuridad es la suprema iluminación de la mente»[86].

En resumen, en el libro de Braig el joven Heidegger encontró un anticipo de lo que constituiría andando el tiempo el quicio de su pensamiento ontológico, la unión de la pregunta por el ser y de la reflexión trascendental, y quién sabe si no atisbó también *in nuce* los dos motivos centrales de este pensamiento, la diferencia entre el ser y el ente y la concepción de la nada como la inevitable representación del ser para el entendimiento atento sólo a los entes. El filósofo tenía, pues, sobrados motivos para recordar con agradecimiento a su antiguo profesor de teología.

b) *Los primeros escritos: lógica y metafísica*

En su tesis doctoral *Sobre la doctrina del juicio en el psicologismo. Una aportación crítico-positiva a la lógica* (1914) Heidegger no olvida su anterior preocupación ontológica. Su búsqueda se orienta ahora hacia una determinada *manera de ser*, el *ens tamquam verum*, el ser como verdadero. Ahora bien, Heidegger entiende la realidad de lo lógico como *sentido (Sinn)* y lo propio del sentido es *valer* o *tener vigencia (gelten)*. El sentido vale de un objeto –y todo ente es «objeto»– en la medida en que es determinado por un significado o contenido significativo. Esta determinación se lleva a cabo en el juicio. El juicio, como realidad lógica, expresa, pues, un sentido que tiene vigencia para un determinado objeto. Y el sentido puede valer de un objeto, porque el objeto como *ens* puede encontrarse en la forma de ser del *verum*. «El antiguo concepto de verdad: *adaequatio rei et intellectus* se deja transportar al ámbito de lo puramente lógico, si se entiende la *res* como objeto y el *intellectus* como el contenido significativo que lo determina»[87].

Con su tesis doctoral el joven Heidegger tomó parte –o más exactamente «partido»– en la discusión contemporánea en torno al psicologismo. El psicologismo confundía la realidad lógica y la psicológica, la validez de un

86. Cf. ibid., p. 7s.
87. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, en: *Frühe Schriften* (GA, vol. I), p. 176. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 17s.

juicio con la intensidad de su vivencia. Heidegger, en cambio, pone de relieve que lo lógico se diferencia radicalmente de lo psicológico. Al confundirlos entre sí, el psicologismo no sólo da pruebas de que *malconoce* el objeto de la lógica, sino incluso de que lo *desconoce*[88]. El principio de contradicción es un principio lógico cuya validez no se funda en la experiencia psicológica, por ejemplo, en la mala experiencia que hace el pensamiento cuando se contradice. Carece de sentido buscar en lo psicológico la génesis de lo lógico, ya que mientras que lo psicológico es una actividad que se desarrolla en el tiempo, la realidad de lo lógico, el sentido, es algo que no deviene, que no se origina ni se desarrolla, sino que sencillamente *vale*.

Ahora bien, ¿quiérese decir con ello que es posible *demostrar* frente al psicologismo que lo lógico y lo psicológico constituyen dos ámbitos diferentes de realidad? Tratándose del ente, de lo real, responde Heidegger, no hay que *demostrar* nada *(beweisen)*, basta con *mostrar (aufweisen)* la realidad de lo lógico. Otra cosa sería preguntarse por la relación existente entre la dimensión lógica del sentido, el *verum*, y el ser de los entes. Pero para poder responder a esta pregunta habría que enfrentarse con la postrera y más alta tarea de la filosofía: «estructurar el ámbito global del ser en sus diferentes formas de realidad»[89].

En su trabajo para la habilitación universitaria, *La doctrina de las categorías y los significados de Juan Duns Escoto* (1916), Heidegger aborda, al menos en parte, esta decisiva tarea y se pregunta por el lugar que corresponde a la forma de ser del sentido en el ámbito global del ente. Pero, a la vez, se enfrenta por vez primera con dos preguntas que ya no le abandonarán jamás: «En la forma del problema de las categorías con la pregunta por el ser, en la forma de la doctrina de los significados con la pregunta por el lenguaje»[90]. Es ya la relación entre la pregunta por el ser y la pregunta por el lenguaje lo que aquí empieza a hacerse consciente. Y esta relación está llamada a determinar su futuro camino de pensamiento. Con razón Heidegger denomina esa obra juvenil «un comienzo de camino todavía desconocido para mí»[91].

Heidegger había escogido como tema de su trabajo la *Grammatica speculativa* de Tomás de Erfurt, siguiendo una indicación de E. Husserl. Éste había lanzado la idea de una «gramática pura» a la que deberían acomodarse las gramáticas de las diversas lenguas históricas. El lenguaje, en efecto, muestra un orden concebible gramaticalmente, que es expresado por medio de las

88. Cf. ibid., p. 161.
89. Cf. ibid., p. 186. Véase O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 18s.
90. *Vorwort zur ersten Ausgabe der «Frühen Schriften»* (1972), en: *Frühe Schriften* (GA, vol. I), p. 55.
91. Ibid. Cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 11.

partes de la oración: nombre, pronombre, verbo, etc. Éstas reproducen la índole o forma peculiar del significado. Ahora bien, la gramática especulativa medieval solía incluir el tratado *De modis significandi*. Los lógicos medievales distinguían y relacionaban entre sí el modo de ser (*modus essendi*), el modo de entender (*modus intelligendi*) y el modo de significar (*modus significandi*). El modo de significar depende del modo de entender y éste, a su vez, del modo de ser. La manera como el lenguaje significa algo (el *modus significandi*) tiene su fuente inmediata en la manera como el objeto es entendido por el entendimiento (el *modus intelligendi*) y ambos a dos tienen su raíz y su fundamento en la manera de ser del mismo objeto (el *modus essendi*). Ahora bien, las partes de la oración se construyen mediante las formas del significado. Si, pues, sobre la base de los ensayos de la lógica medieval es posible sacar a la luz los diversos *modi significandi*, se habrá hecho realidad la gramática pura que Husserl buscaba.

Ahora bien, ¿cómo se corresponden entre sí el objeto, el significado y los signos del lenguaje? Esta cuestión lleva derechamente al corazón mismo de la doctrina de las categorías, a la determinación del ente por la «categoría de las categorías», la objetividad. El ente, como objetividad, es una realidad última, algo detrás de lo cual ya no se puede preguntar más. Este carácter de ultimidad propio del ente se hace patente en los trascendentales, aquellas últimas y más elevadas determinaciones que trascienden todo género y que son convertibles con el ente: lo uno, lo verdadero y lo bueno. Como reza la fórmula clásica: *Ens, unum, verum et bonum convertuntur*. Ahora bien, es importante señalar a este respecto que Heidegger entiende expresamente el ente en la línea de la filosofía trascendental. «El *ens*... no significa otra cosa que la condición de posibilidad del conocimiento de objetos en general»[92]. No de otra manera interpreta la doctrina escolástica acerca de la convertibilidad entre el ente y lo verdadero. «La filosofía trascendental ha encontrado para expresar esta relación la afilada fórmula: el objeto es sólo objeto como objeto de conocimiento; el conocimiento es sólo conocimiento como conocimiento del objeto. Ningún objeto sin sujeto y viceversa»[93].

Al final de su trabajo Heidegger vuelve sobre sus primeros pasos. El problema de la lógica, la pregunta: ¿cómo es en general posible que el sentido valga respecto de los objetos?, recibe una respuesta metafísica: «No es posible ver la lógica y sus problemas en su verdadera luz, si el nexo global a partir del cual éstos son interpretados no deviene translógico»[94]. Por eso no duda en concluir: «A la larga la filosofía no puede prescindir de

92. *Die Kategorien -und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en: *Frühe Schriften* (GA, vol. I), p. 215.
93. Ibíd., p. 266.
94. Ibíd., p. 405.

su propia óptica, la *metafísica*»[95]. Heidegger se refiere también significativamente a la unión de escolástica y mística como a un rasgo esencial del pensamiento medieval y observa: «La filosofía en tanto que creación separada de la vida carece de fuerza. La mística en cuanto vivida irracionalmente carece de fin»[96]. Vista desde el desarrollo ulterior del pensamiento de Heidegger, esta toma de posición juvenil sobre la mutua pertenencia de filosofía y mística aparece preñada de significado.

En su lección universitaria para la habilitación, *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1916), Heidegger aborda un tema llamado a jugar un gran papel en su pensamiento: la diferencia entre el concepto de tiempo en la ciencia natural y en la ciencia histórica. El primero se presenta como una línea homogénea, en la que cada punto del tiempo se distingue del otro por el lugar que ocupa en el conjunto. El segundo, en cambio, no tiene la forma de una línea homogénea, sino discontinua. Los tiempos de la historia se distinguen entre sí *cualitativamente*, sin que quepa establecer entre ellos una ley que permita determinar su sucesión. «Lo cualitativo del concepto histórico de tiempo no significa otra cosa que la condensación –la cristalización– de una objetivación de la vida que ha tenido lugar en la historia»[97]. El comienzo mismo de la medición del tiempo (el año tal o cual después de la fundación de Roma o del nacimiento de Cristo) hace patente el principio de la formación del tiempo histórico: la determinación cualitativa, la relación valoral. Heidegger antepone a su conferencia como lema un dicho del maestro Eckhart, que ilustra la diferencia entre tiempo y eternidad: «Tiempo es aquello que se transforma y multiplica; la eternidad se mantiene sin más»[98].

c) *La fenomenología de la vida fáctica y la quiebra de la metafísica tradicional*

Los primeros escritos de Heidegger eran ya, por su asunto, «fenomenológicos», aunque su autor no se adscribiera todavía a esta escuela. En 1918, terminada la gran guerra, el filósofo se incorpora a la vida universitaria friburguesa como asistente de Husserl. Se inicia así una etapa de estrechos contactos entre ambos pensadores, a lo largo de la cual el discípulo se ejercita en el método fenomenológico del maestro. Son unos años en los que Heidegger da a una buena parte de sus lecciones universitarias el título

95. Ibíd., p. 406.
96. Ibíd., p. 410. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 19ss; R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 10ss.
97. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en: *Frühe Schriften* (GA, vol. I), p. 431. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 30.
98. Ibíd., p. 416.

de «Fenomenología». Tal es el caso, no sólo de lecciones, cuya temática es expresamente fenomenológica, como el curso sobre «Problemas selectos de fenomenología pura» (semestre de invierno 1919-1920) y la «Introducción a la fenomenología de la religión» (semestre de invierno 1920-1921), sino incluso de otras, muy numerosas que abordan diferentes aspectos del pensamiento aristotélico. Como observa O. Pöggeler, por la índole de sus anteriores trabajos, orientados hacia el estudio del *ens ut verum*, era normal que Heidegger viera en la fenomenología una posibilidad para su camino de pensamiento, pero también que la entendiera como fenomenología trascendental. Hasta aquí ningún problema, puesto que también Husserl había dado a su pensamiento una impostación trascendental. El problema se encontraba en otra parte: ¿cómo conjugar la adopción del método fenomenológico con el cultivo de la problemática metafísica? Dada la decidida orientación ontológica de su pensamiento, Heidegger tenía que poner la fenomenología trascendental al servicio de la pregunta por el ser, es decir, tenía que concebir la fenomenología como ontología. Ahora bien, Husserl entendía la fenomenología como un método filosófico, cuyo principio básico era la atención a las cosas mismas, al margen de todo presupuesto metafísico previo. ¿Era viable el intento heideggeriano de utilizar el método fenomenológico para replantearse la cuestión del ser y dar nueva vida a las grandes y eternas preguntas de la metafísica? «¿Podían los problemas metafísicos ser desarrollados de manera nueva sobre la base de la fenomenología? ¿Podía profundizarse en la fenomenología mediante el recurso a las preguntas de la metafísica?»[99]

A todo esto hay que añadir el creciente interés de Heidegger por la dimensión histórica de la vida humana y el impacto producido en su pensamiento por una serie de pensadores «antimetafísicos» como Dilthey, Kierkegaard y Nietzsche y por dos grandes poetas «místicos», Hölderlin y Rilke. Hay que esperar todavía un decenio para que el radical ataque de Nietzsche a la tradición metafísica, platónico-cristiana, y la invocación poético-mística de Hölderlin a los dioses perdidos lleguen a ser decisivos para nuestro filósofo. Por ahora el único influjo que de verdad cuenta es el que proviene de Dilthey y Kierkegaard. Ahora bien, desde posturas muy distintas, ambos autores ponían en cuestión la herencia metafísica de Occidente. El pensamiento historicista de Dilthey planteaba en efecto la pregunta de si no habría llegado la hora de decir adiós a una metafísica abstracta e intemporal, que se había mostrado incapaz de hacer justicia a la concreta vida histórica. El fideísmo de Kierkegaard, por su parte, con su llamada a la decisión, su lucha a muerte contra la ilusión de la cristiandad,

99. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. H.*, p. 25.

planteaba la pregunta de si el pensamiento objetivo es capaz de alcanzar aquella dimensión profunda de la vida a la que conduce la subjetividad creyente[100].

En estas condiciones, Heidegger se parece a un caminante que se ha extraviado y anda de aquí para allá, explorando el terreno, por ver si logra dar con el camino perdido. Para esta exploración tiene a mano un buen instrumento: la fenomenología. Ahora bien, ¿a qué objeto habrá que aplicarla? La cuestión del ser no puede ser por ahora este objeto, a causa de sus inevitables implicaciones metafísicas. En su lugar escoge Heidegger como objeto de análisis fenomenológico la *vida fáctica*, la vida que en su concreta facticidad se autorrealiza, desde situaciones siempre nuevas, y se comprende por ende a sí misma como histórica. La fenomenología se convierte entonces en *autointerpretación* de la vida fáctica, que se coge a sí misma en el proceso de su *ejecución (Vollzug)*. Ahora bien, bajo el nombre de vida no hay que entender al hombre como un ente entre los entes o un sujeto frente a un objeto. En analogía con el yo trascendental de Husserl, la vida es aquí *origen* y por ello *vida-en-el-mundo*. No es que la vida se relacione eventualmente con el mundo a la manera de un caracol que sólo en ocasiones saliera de su concha hacia el mundo exterior en busca de aire o de alimentos. ¡No, el caracol lleva consigo el mundo en su propia concha! De modo similar, la vida se vive a sí misma dentro del mundo; no necesita, como el yo de Descartes, lanzar primero un puente hacia las cosas, sino que es desde siempre vida-en-el-mundo[101].

Mediante esta interpretación de la vida fáctica, Heidegger espera reganar la problemática ontológica perdida. Así en el semestre de verano de 1923 dictó ya un curso sobre «Ontología o hermenéutica de la facticidad». No se trata, sin embargo, de dar nueva vida a los rígidos conceptos ontológicos tradicionales, sino de ponerlos en cuestión. La hermenéutica de la facticidad tiende ya, en la intención de Heidegger, a hacer problemáticos los conceptos tradicionales sobre el ser, para poder plantear después por vez primera esta cuestión en sus verdaderos términos.

Heidegger dedica en parte a esta tarea la ya citada «Introducción a la fenomenología de la religión». El tema de estas lecciones es la experiencia fáctica de la vida de la primera comunidad cristiana, tal como aparece en las cartas de san Pablo. Heidegger se sentía literalmente fascinado por la vivencia del tiempo de los primeros cristianos volcados hacia el instante decisivo de la segunda venida de Cristo, y aduce a este respecto un pasaje escatológico de la carta primera a los Tesalonicenses (4,13ss). San Pablo

100. Cf. ibid., p. 28s.
101. Cf. ibid., p. 27s.

inculca a los fieles la brusquedad del instante escatológico de salvación. El día del Señor vendrá como «un ladrón en la noche». No se determinan ni el tiempo ni las circunstancias de su llegada: sólo se insiste en su carácter de «repentina». La amenaza que se incluye en este carácter imprevisto e incalculable de la acción salvadora obliga a los cristianos a vivir despiertos, a la espera de un futuro que pide ya ahora una decisión y que en este sentido se vive ya como presente, en vez de dormirse en la objetivación y el cálculo del tiempo de la venida.

Heidegger insiste en el hecho de que lo decisivo de esta actitud cristiana ante el tiempo es que no tiene un carácter cronológico, sino *kairológico*. «El *kairos* (el instante de la salvación) pone ante el filo de la navaja, ante la decisión. Las determinaciones kairológicas no calculan ni dominan el tiempo; por su referencia al futuro llevan consigo más bien la amenaza, pertenecen a la historia de la ejecución de la vida, que no puede ser objetivada... Según Heidegger, la experiencia cristiana de la vida es fáctica e histórica, una experiencia de la vida en su facticidad, porque ve la estructura dominante de la vida en el sentido de la ejecución y no en el del contenido»[102].

En estas mismas lecciones sobre fenomenología de la religión, Heidegger aduce también un pasaje de la segunda carta a los Corintios (12,1ss) sobre la verdadera fortaleza del cristiano. El pasaje forma parte de la larga y apasionada apología con la que Pablo se defiende ante los fieles corintios de los ataques de que ha sido objeto. El Apóstol recuerda a este respecto las visiones y revelaciones que le ha concedido el Señor, pero no quiere presumir de ellas, para que nadie le tenga en más de lo que es. Precisamente para que no se le suban los humos a la cabeza, Dios le ha clavado en el cuerpo una espina, un agente de Satanás que le da de bofetadas, para que no se enorgullezca. «Tres veces he pedido al Señor que me libre de esto y otras tantas veces me ha dicho: "Te basta con mi gracia, pues mi fuerza se pone de manifiesto en la flaqueza." Con gusto, pues, presumiré de mis flaquezas para sentir dentro de mí la fuerza de Cristo. Flaquezas, ultrajes, dificultades, persecuciones, angustias de todo tipo, para mí es un gozo sufrirlas por Cristo. Porque cuando me siento impotente, es cuando soy más fuerte.»

El Apóstol no quiere presumir de sus visiones y revelaciones sino de sus flaquezas. Ahora bien, según Heidegger, es precisamente en esta renuncia a las visiones y revelaciones dotadas de un determinado contenido a la manera de la literatura apocalíptica, y en la aceptación de la propia flaqueza, donde reside la facticidad de la vida. «Al dejarse caer así en su propia flaqueza el hombre se abre a la dimensión en la que puede encon-

102. Ibid., p. 36s.

trarse en casa y la ata a su propio ser: permanecer *en todo* siempre alerta»[103].

La fe cristiana originaria experimenta, pues, la vida en su facticidad. Es, en expresión del joven Heidegger, en la experiencia de la vida fáctica *esta misma experiencia* de la vida. Esta fe comprende la vida en su historicidad. Vive no solamente *en* el tiempo, sino que vive *el* tiempo. Por ello, porque esta fe es experiencia fáctica de la vida, no necesita ser «interpretada», sino sólo «explicitada»[104]. El tiempo «calculable» de la ontología griega, el tiempo del reloj que domina la filosofía, la ciencia e incluso la vida del hombre moderno, fracasa ante esa experiencia cristiana originaria. Ahora bien, que en esta problemática no se trataba sólo de una cuestión filosófica, sino también de un auténtico interés religioso del joven pensador, lo muestra una carta estrictamente contemporánea a K. Löwith, en la que Heidegger se queja de que incluso sus mejores discípulos, como O. Becker o el propio Löwith cometan el error de compararle a Nietzsche, Kierkegaard o a cualquier filósofo creador. Y añade taxativamente: «Yo no soy ningún filósofo y no me propongo hacer nada similar... Yo soy un teólogo cristiano»[105].

Sin embargo, como ha mostrado K. Lehmann, será a la luz de esta problemática teológica como Heidegger encontrará su peculiar concepción de la temporalidad y de la historicidad e incluso su peculiar manera de enfocar la problemática ontológica. En efecto, Heidegger piensa que la teología cristiana tradicional, montada sobre el modelo conceptual griego, soterró bajo sus objetivaciones aquella experiencia originaria de la primera comunidad. Por ello, para recuperar esta experiencia soterrada hay que «destruir» la teología tradicional, en el sentido que Heidegger da a la palabra «destrucción», que significa socavar y poner en cuestión para dar así con el verdadero fundamento. Ahora bien, Heidegger se da cuenta inmediatamente de que la necesidad de una destrucción no se refiere primariamente a la teología cristiana, sino a la metafísica griega de la que aquélla depende. Así surge el problema que Heidegger plantea en un importante ciclo de lecciones que desarrolló en el semestre de verano de 1921 con el título de «Agustín y el neoplatonismo».

Heidegger expone en estas lecciones al hilo de los desarrollos del libro X de las *Confesiones*, el modo como san Agustín *piensa* la experiencia de la vida fáctica. Su tesis es que Agustín falsea la experiencia originaria de la vida que él mismo saca genialmente a la luz, al expresarla en los términos

103. K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, en: O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia-Berlín 1970, p. 144.
104. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 37s.
105. Véase H.G. Gadamer, *Die religiöse Dimension im Denken Hs.*, en: *L'héritage de Kant*, p. 274.

conceptuales del neoplatonismo. Por ello, al revés de lo que sucedía con la experiencia de la primera comunidad cristiana que sólo necesitaba ser explicitada, Agustín necesita ser interpretado, más aún, destruido. Es decir, la interpretación debe hacer aflorar a la superficie la experiencia profunda de la vida que en el texto agustiniano está como soterrada, para liberarla después de la inadecuada conceptualización en la que se expresaba.

En el pasaje en cuestión, Agustín desarrolla el tema de la vida feliz o bienaventurada en estrecha relación con el tema de la búsqueda de Dios. Según Heidegger, el teólogo africano aborda el tratamiento de la vida feliz no tanto desde su contenido conceptual, cuanto desde su ejecución. Lo verdaderamente importante para él en el tema de la felicidad es que los hombres la *quieran*. Ahora bien, Agustín constata a este respecto en el querer humano una extraña dualidad. Los hombres quieren y no quieren la felicidad. Quieren sin duda ser felices, pero no de manera que quieran de verdad lo que quieren. Si quisieran de verdad la felicidad, la buscarían allí donde únicamente se encuentra, en Dios. Pero los hombres no la quieren de verdad y la buscan allí donde no se encuentra. El resultado es que quieren ser felices, pero son infelices. Quieren ser felices, pero se ocupan de cosas que les hacen más bien miserables que felices. La felicidad, en definitiva, es gozo de la verdad, puesto que es gozo de Dios, que es la verdad. Ahora bien, los hombres aman sin duda la verdad, de suerte que ni siquiera los que están dispuestos a engañar quieren ser engañados. Pero en realidad más que amar la verdad, quisieran que fuese verdad lo que aman. Y así el amor a la verdad se les convierte en odio. Aman la verdad en lo que tiene de luz, pero la odian en lo que tiene de juicio. «Aman la verdad cuando brilla y la odian cuando les reprende...; la aman cuando se descubre a sí misma y la odian cuando les descubre a ellos. Pero la verdad les dará su merecido, descubriéndolos contra su voluntad sin que ella se les descubra»[106].

Según la interpretación de Heidegger, en este pasaje de las *Confesiones*, Agustín ha pensado la experiencia de la vida feliz y de la verdad más desde la ejecución que desde el contenido. Su conceptualización no ha falseado la vida fáctica. Pero no siempre ocurre así. Para poner un ejemplo: en el desarrollo del tema de la *fruitio Dei* Agustín habría encubierto con un andamiaje conceptual inadecuado la experiencia que pretende expresar. Según Heidegger, Agustín toma en este caso del neoplatonismo la concepción de Dios como bien supremo *(summum bonum)* y la distinción entre las cosas visibles y las invisibles: las primeras son sólo para usarlas *(uti)*; las segundas para disfrutarlas *(frui)*. Trastocar este orden y disfrutar de aquello

106. *Conf.*, X, c. 23.

que sólo hay que usar o usar aquello que ha de ser disfrutado es una perversión de valores. Sólo en la *fruitio Dei*, el *summum bonum*, se disfruta de aquello que merece ser disfrutado.

Lo que a Heidegger le parece inadecuado y, por tanto, necesitado de destrucción no es tanto el hecho de que Agustín tenga por una perversión el trueque del *uti* por el *frui*, cuanto el hecho mismo de que establezca una *escala de valores*, de la que Dios, como bien supremo, es el último escalón. Esta actitud valorativa, además de rebajar a Dios, poniéndolo en parangón con las otras cosas, conduce en definitiva a un quietismo que evadiéndose de la inquietud de la vida fáctica, busca a Dios como descanso, como quietud, de acuerdo con el famoso dicho: «Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti.» Según Heidegger, Agustín piensa todavía desde la inquietud del corazón, que forma parte de la vida fáctica, pero con su insistencia en el quietismo de la *fruitio Dei*, falsea la experiencia cristiana originaria y deviene infiel a sí mismo[107].

Todavía para Agustín los conceptos tomados en préstamo del neoplatonismo no pasaban de ser meras conjeturas *(conjecturae)*, cuya legitimación les venía de la verdad de la fe, a la que pretendían servir. La teología escolástica, dando un paso adelante, se basará en un clásico pasaje de san Pablo en la carta a los Romanos, según el cual «los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, al ser percibidos por la inteligencia en sus obras» (1,20ss), para legitimar su asunción del pensamiento metafísico griego y dar así el paso de la creación de Dios a Dios mismo. A esta exégesis, por lo demás tradicional en la teología católica, opone Heidegger el grito apasionado de Lutero en favor de la fe pura y de la locura de la cruz. No aquel se llama con derecho teólogo, rezan las tesis diecinueve y veinte de la disputa de Heidelberg, que percibe y entiende el ser invisible de Dios por sus obras, sino aquel que incluso lo que de Dios es visible y vuelto hacia el mundo lo comprende como presente en la cruz y el sufrimiento. La especulación metafísico-teológica pretende ser una justificación de Dios, pero para ello ha de apartar la mirada del lugar donde Dios ha realmente obrado: el sufrimiento y la cruz de su Hijo. Y Lutero apela a otro clásico pasaje de san Pablo en la carta primera a los Corintios, al que Heidegger aludirá más tarde en la *Introducción* a *¿Qué es la metafísica?*: «¿No ha demostrado Dios que la sabiduría de este mundo es pura locura? El mundo con su sabiduría no ha llegado a conocer a Dios a través de la sabiduría desplegada por él en sus obras. Por eso Dios ha decidido salvar a los creyentes a través de un mensaje que parece locura» (1,20ss).

Lutero, pues, con su teología de la cruz, recupera, según Heidegger, la

107. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 39.

experiencia cristiana originaria y renuncia como aquélla a visiones y revelaciones, en especial a las visiones de la metafísica, para penetrar, mediante la asunción de la cotidianidad en su inquietud y debilidad, en las profundidades de la vida fáctica y, por ende, histórica[108]. Hay que decir que esta decisión del joven Heidegger en contra de la metafísica y en favor de la fe pura está preñada de consecuencias. Teológicamente Heidegger se ha distanciado de la tradición católica para acercarse a la luterana. Filosóficamente ha emprendido un camino inédito y acaso en el fondo inviable que le llevará a cambiar de raíz el subsuelo mismo desde el cual la metafísica había planteado hasta hoy la cuestión del ser y, en relación con ella, la cuestión de Dios.

En efecto, como observa K. Lehmann, al establecer la incompatibilidad existente entre la concepción cristiano-paulino-luterana del ser y la griego-platónica, Heidegger ha encontrado el «punto arquimédico» a partir del cual la interpretación griega del ser y con ella la entera metafísica occidental debía a sus ojos necesariamente hacer crisis[109]. En opinión del joven Heidegger, el pensamiento griego, desde sus mismos comienzos, se habría orientado hacia el modelo del «ver». Los griegos concibieron el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, pensaron el *ser* como *presencia* en el sentido del «estar-a-la-vista» *(vorhanden)*. El ser así entendido está presente «en» el tiempo, pero sólo desde uno de sus modos, el presente[110]. Es claro que desde esta concepción no se puede dar plena cuenta de la facticidad y temporalidad de la vida ni de la experiencia cristiana originaria del tiempo, volcada hacia el futuro. Un pensar que funciona como ver y piensa el ser como ser-a-la-vista tiende a objetivar, a fijar su atención en los contenidos representables, a no ver el tiempo sino como presente y deviene inhábil para captar la vida en su ejecución, en su despliegue temporal e histórico. En una palabra, los griegos y con ellos la entera metafísica occidental pensaron el ser *en* el tiempo, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo *como* tiempo. Los griegos olvidaron el tiempo y este olvido está en la raíz de aquel otro olvido que Heidegger achacará a la entera tradición metafísica: el olvido del ser. Con ello nuestro filósofo ha dado de bruces con la tarea que le ocupará en *Ser y tiempo*: recuperar la experiencia originaria del tiempo como horizonte trascendental desde el que pueda plantearse la pregunta por el ser[111].

108. Cf. ibid., p. 40s.
109. Cf. K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage*, p. 154.
110. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 42ss.
111. Cf. J.L. Molinuevo, *Estudio crítico*, en: Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Madrid 1976, p. 22s.

d) *Las lecciones de Marburgo: el tiempo como horizonte de la comprensión del ser*

Heidegger empieza a poner en obra esa tarea en las lecciones que dictó en Marburgo, en el semestre de verano de 1925, con el título de *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. El concepto de tiempo, observa en la introducción, no es un concepto cualquiera sino un concepto que está en relación con la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser del ente. Si esto es así, entonces la historia del concepto de tiempo, en cuanto historia del descubrimiento del tiempo y de su interpretación conceptual es también la historia de la pregunta por el ser del ente, la historia de los sucesivos intentos por descubrir el ente en su ser, correspondientes a una determinada comprensión del tiempo y a su respectiva elaboración conceptual[112].

Ahora bien, el tiempo se toma en estas lecciones como expresión de la *temporalidad* del ser-ahí humano. No vale decir, concluye Heidegger: existe tiempo, sino: el ser-ahí realiza su ser como tiempo. El tiempo no es nada que suceda afuera, en alguna parte, como marco de los acontecimientos mundanos; tampoco es algo que fluya dentro, en alguna parte de la conciencia, sino que es el modo de ser en el que el ser-ahí puede llegar a ser enteramente su propio ser[113]. Estas lecciones marburguesas de 1925 son ya un primer esbozo de *Ser y tiempo*, sobre todo en lo que se refiere a la analítica existencial del ser-ahí.

Pero al margen de ofrecernos esa anticipación de la problemática existencial de *Ser y tiempo*, los *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* nos permiten también empezar a calibrar las consecuencias que se siguen del nuevo planteamiento ontológico de Heidegger para su postura teológica. Las lecciones presentan a este respecto dos tomas de posición particularmente significativas. Por un lado, avanzándose a lo que dirá en *Ser y tiempo* sobre la necesidad de una destrucción de la teología tradicional, Heidegger manifiesta su interés por el hecho de que la teología contemporánea, desde su voluntad de *renovación de la fe*, busque una explicación más originaria del *ser del hombre para Dios*, liberando esta cuestión de la sistemática clásica, ya que «esta sistemática descansa en definitiva en un sistema filosófico y una conceptualización que ponen del revés tanto la pregunta por el hombre como la pregunta por Dios, como todavía más la pregunta por la relación del hombre con Dios»[114]. Por otro lado, Heidegger parece dar

112. Cf. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA, vol. XX), p. 8.
113. Cf. ibid., p. 442.
114. Ibid., p. 6. En el pasaje correspondiente de *Ser y tiempo* Heidegger, después de observar de modo similar que la teología busca una interpretación lo más originaria posible del ser-para-Dios del hombre, sacada del sentido de la fe y constantemente fiel a este sentido, añade significativamente que de este modo

por supuesto que el espíritu que mueve a la filosofía es el ateísmo. «La investigación filosófica es y permanece siendo ateísmo, ya que sólo así puede permitirse la "arrogancia del pensamiento"... Y es precisamente desde este ateísmo como llega a ser, como dijo un gran autor "gaya ciencia"»[115]. A tenor del contexto (la caracterización del principio y del método de la fenomenología) y de las ulteriores explicaciones del filósofo, parece que el término «ateísmo» se entiende en el sentido negativo de «a-teísmo», como expresión de la renuncia apasionada de la filosofía a hacer uso de la «hipótesis» Dios. Es claro en cualquier caso que Heidegger ha consumado el abandono de la metafísica y de su Dios. La presunción de que el Dios de la filosofía no es en absoluto el Dios de la fe, de que la metafísica onto-teológica no es la respuesta a las preguntas del pensamiento, constituirá en adelante uno de los puntos de vista más firmes de nuestro filósofo. Es desde esta convicción de la inadecuación de la metafísica ontoteológica tanto respecto de la causa del pensamiento como de la misma fe religiosa auténtica, desde donde Heidegger llamará más tarde la atención hacia la lógica que se esconde en el hecho de que el hombre occidental, acostumbrado por la metafísica a «representarse» a Dios como valor supremo, después, en una radical inversión de valores, levantara contra él, por manos de Nietzsche, el cuchillo deicida e intentara matar a un Dios «representado», que hacía ya mucho tiempo que había muerto[116].

En las lecciones sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, profesadas en Marburgo en el semestre de verano de 1927, Heidegger da pruebas de haber alcanzado la claridad buscada en torno a la problemática que hasta ahora ha mantenido en vilo su pensamiento. Estas lecciones, estrictamente contemporáneas a la primera aparición de *Ser y tiempo*, desarrollan la temática central de esta obra: el tiempo como horizonte de toda comprensión humana del ser, pero en una línea más bien histórica, que enlaza con el intento de destrucción de la metafísica que le ha ocupado hasta ahora.

Heidegger empieza por establecer la correlación existente entre la filosofía como ciencia del ser y la fenomenología como método de una filosofía científica. «Afirmamos: la fenomenología no es una ciencia filosófica entre otras, tampoco una ciencia preparatoria para otras ciencias, antes al contrario la expresión "fenomenología" es el título para el *método de toda filosofía científica*»[117]. «Afirmamos ahora: *el ser es el único y verdadero tema de la filosofía*... Esto quiere decir negativamente: la filosofía no es ciencia del ente, sino del ser o, como dice la expresión griega *ontología*»[118]. Heidegger entiende aquí por ciencia el desvelamiento fundamentador, llevado a cabo por mor de sí mismo, de un dominio cerrado del ente o del ser. Pero aunque la filosofía coincide con las otras ciencias en su cientificidad, su objeto es radicalmente distinto. El objeto de las ciencias es el ente. La filosofía, en cambio, tiene por objeto el ser, es decir, algo que no «es» en el sentido en que el ente es, pero que tiene que «haber», para que podamos comprender el ente. Por ello, frente a las ciencias no filosóficas que son *ónticas* y *positivas*, la filosofía es la ciencia *ontológica* y *trascendental*, una ciencia que no se refiere positivamente como las otras ciencias a una región dada del ente, sino que, trascendiendo al ente y con él todo lo dado, pretende alcanzar algo que es anterior a todo lo dado, algo que como condición trascendental y *a priori* hace posible experimentar al ente como ente, es decir, el ser.

Oigamos a Heidegger: «¿Puede justificarse este presupuesto, a saber, que la filosofía no se refiere positivamente al ente como lo hacen las ciencias? ¿De qué se ocupará entonces la filosofía, si no es precisamente del ente, de lo que es, así como del ente en general? Lo que no es, es la nada. ¿Tendrá acaso la filosofía, como ciencia absoluta, la nada por tema? ¿Qué es lo que puede haber fuera de la naturaleza, la historia, Dios, el espacio, el número? De todas y cada una de estas cosas decimos, aunque en diferente sentido: *es*. Las llamamos ente. Al referirnos a ellas, tanto teórica como prácticamente nos comportamos de un modo u otro respecto de un ente. Fuera de estos entes *nada es*. Puede que ningún otro ente sea, además de los anteriormente citados, pero quizás haya algo que no *es*, pero que en un sentido todavía por determinar *se da (es gibt)*. Más todavía. En último término se da algo que tiene que darse, para que el ente como ente pueda hacérsenos asequible y nosotros podamos comportarnos hacia él, algo que no es, pero que tiene que haber, para que en general podamos experimentar y comprender algo así como el ente. Al ente como tal, como ente, sólo podemos aprehenderlo si comprendemos algo así como el ser. Si no comprendiéramos, aunque fuera de un modo grosero e impreciso, lo que significa realidad, lo real permanecería para nosotros escondido... Hemos de poder comprender la realidad *antes* de toda experiencia de lo real. Esta comprensión de la realidad o, en el sentido más amplio, del ser, es en un sentido preciso *anterior* respecto de la experiencia del ente. Ahora bien, comprender el ser antes de toda experiencia fáctica del ente no quiere ciertamente decir que para poder experimentar teórica o prácticamente al ente, hayamos de tener antes a mano un concepto expreso del ser. Pero hemos de comprender el

«empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un "fundamento" que no brotó de un primario preguntar creyente y que sus conceptos no sólo no bastan para resolver la problemática teológica, sino que la encubren y desfiguran» (SZ, p. 14; G, p. 12).

115. Ibíd., p. 110.

116. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 41.

117. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, vol. XXIV), p. 3.

118. Ibíd., p. 15.

ser, el ser que no puede ser tenido por ningún ente, el ser que no se presenta como ente entre los otros entes, pero que debe darse y se da en la *comprensión del ser (Seinsverständnis)*»[119].

Lo acabamos de escuchar: el ser se da en la comprensión del ser que está en la base de cada comportamiento respecto del ente. Pero comportarse respecto del ente es propio de un determinado ente que somos nosotros, el ser-ahí humano. Luego sólo se da la comprensión del ser, si existe el ser-ahí. El análisis de la comprensión del ser, presupone, pues, la analítica existencial del ser-ahí. Pero en esta analítica la temporalidad se desemboza como constitución originaria del ser-ahí. En consecuencia, el horizonte de toda posible comprensión humana del ser es el tiempo. Interpretamos el ser desde el tiempo. Con ello Heidegger tiene en la mano el hilo que une los dos grandes polos de su pensamiento: el ser y el tiempo.

Pero ya hemos avanzado que en estas lecciones Heidegger desarrolla esta temática en una línea que recoge y prolonga sus anteriores puntos de vista sobre la metafísica y su historia. Ahora bien, ¿tiene algo que ver esa problemática histórica con el tema central de las lecciones, la *comprensión temporal del ser*? Sin duda ninguna. Como expone Heidegger, una filosofía que tiene por tema el ser y por método la fenomenología, contiene necesariamente tres momentos: reducción, construcción y destrucción.

Para poder alcanzar el ser, es preciso ante todo dirigir la mirada fenomenológica hacia el ente, pero de suerte que en esta mirada se destaque y salga a la superficie el ser de este ente. Es el momento de la *reducción*, que coincide con lo que Husserl denominaba reducción fenomenológica, pero entendida ahora en un sentido nuevo, como el método de retrotraer la mirada fenomenológica de la captación categorial del ente a la comprensión trascendental del ser que la hace posible.

Pero no basta con el momento de la reducción. El ser no se nos pone nunca delante como un ente. Para poder alcanzarlo y convertirlo en tema de investigación hay que llevarlo libremente a la mirada y proyectar expresamente un ente dado hacia su ser y sus estructuras. Es el momento de la *construcción*.

Pero tampoco con este segundo momento se ha agotado la tarea fenomenológica. Como acabamos de constatar, la investigación del ser toma su punto de partida de la experiencia del ente. Ahora bien, ésta está siempre determinada por el abanico de posibilidades que son propias de un ser-ahí fáctico, es decir, es inevitablemente histórica. Y la historia de esta experiencia muestra que desde la antigüedad hasta Hegel las investigaciones ontológicas manejan un concepto adocenado de ser, del que no está nada

119. Ibíd., p. 13s.

claro que responda a su constitución originaria. Es por ello por lo que a la interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, o sea, a su reductiva construcción, pertenece necesariamente una *destrucción*, es decir, la demolición crítica de los conceptos heredados sobre el fondo de la experiencia originaria de la que surgieron. «Construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una demolición de lo transmitido llevada a cabo desde el recurso histórico a la tradición, lo que no significa ni la negación ni la condena de la tradición, sino al contrario su positiva asimilación. En la medida en que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es en su misma esencia y en un sentido bien determinado conocimiento histórico. Al concepto de filosofía como ciencia pertenece, como suele decirse, la "historia de la filosofía"»[120].

En las lecciones que nos ocupan Heidegger lleva a cabo esta tarea destructora respecto de los dos conceptos metafísicos heredados que constituyen los dos polos de su problemática central: el concepto de ser y el de tiempo. Así en la primera parte se examinan cuatro tesis históricas sobre el ser: 1) la tesis de Kant según la cual el ser no es ningún predicado real; 2) la tesis de la ontología escolástica en la triple versión de Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y Francisco Suárez, según la cual la esencia y la existencia forman parte de la constitución ontológica de un ente; 3) la tesis de la ontología moderna desde Descartes, según la cual las dos formas básicas del ser son el ser de la naturaleza *(res extensa)* y el ser del espíritu *(res cogitans)*; 4) la tesis de la lógica en la cuádruple versión de Aristóteles, de T. Hobbes, J. Stuart Mill y H. Lotze, según la cual todo ente, sea cual sea su manera de ser, se deja nombrar mediante la cópula «es». En la segunda parte se analiza el concepto de tiempo, muy brevemente en san Agustín, y largamente en Aristóteles. Los resultados del análisis confirman, como era de esperar, los puntos de vista anteriores de Heidegger sobre el tema. Vamos a fijar en ellos nuestra atención.

En lo que se refiere a la cuestión del ser, Heidegger piensa que la ontología griega comprendió el ser partiendo del modo cotidiano de comportarse el hombre hacia el ente. Este modo viene definido por la actividad productora o acción de *producir (herstellen)*. Desde este comportamiento productor, el hombre comprende al ente en su ser como *producido (hergestellt)*. Ahora bien, como producido el ente está ahí, ante los ojos *(vorhanden)* y puede ser visto o *percibido* sin mayor esfuerzo *(wahrgenomen)*. La producción *(Herstellung)* se orienta, en efecto, en la línea de la percepción ocular *(Wahrnemung)* y tiende a producir algo de lo que se pueda decir: ¡ya está!, algo que desde entonces está ahí, acabado, presente, en el modo de ser

120. Ibíd., p. 31.

del ser-a-la-vista *(Vorhandenheit)*. La actitud productora se encuentra así en la raíz de aquellos dos rasgos con los que Heidegger había caracterizado anteriormente la concepción griega del ser: el hecho de concebir el pensar como ver y de pensar el ser como ser-a-la-vista.

Que esta comprensión griega del ser fuera aceptada por la teología cristiana, no es precisamente algo que se caiga de su peso. Si esta apropiación pudo, sin embargo, llevarse a cabo, es porque «para la concepción cristiana del mundo, de acuerdo con el relato del Génesis, todo lo que no es Dios mismo, es creado por él... Ahora bien, aunque la creación de la nada no significa lo mismo que la producción de algo a partir de un material dado, con todo el crear de la creación tiene el carácter ontológico general del producir. La creación se interpreta en cierto sentido desde el modelo de la producción. Pese a sus diferentes orígenes, la antigua ontología con sus fundamentos y conceptos básicos le venía a la concepción cristiana del mundo y del ser como *ens creatum* casi como un traje hecho a medida»[121].

¿Supera la filosofía moderna en su concepción ontológica la estrechez de miras que Heidegger atribuye a la antigua? Para poder responder a esta pregunta, recordemos brevemente el estado de la cuestión. La antigua filosofía interpretó el ser de los entes como ser-a-la-vista. El ente ontológicamente ejemplar, es decir, el ente en el que se leyó atropelladamente el ser y su sentido, es la naturaleza, los productos naturales y artificiales, lo disponible en el más amplio sentido, o en la denominación usual desde Kant, los *objetos*. La filosofía moderna llevó a cabo un cambio radical de planteamiento y partió del *sujeto*, del yo. Podría esperarse que en adelante el ente ejemplar en el que se leería el ser y su sentido sería el sujeto, que se interpretaría el ser desde el modelo del ser del sujeto, en una palabra, que el *modo de ser del sujeto* se convertiría en el problema ontológico fundamental. Pero no fue así. Descartes, el hombre que inició el giro hacia el sujeto, no sólo no se planteó la pregunta por el ser del sujeto, sino que interpretó el ser del sujeto desde el concepto de ser de la antigua metafísica y su categoría propia, la substancia.

Es cierto que Descartes distingue entre los dos modos de ser de la *res extensa* y de la *res cogitans* y define a esta última por la autoconciencia, inaugurando así la distinción sujeto-objeto que habría de dominar el pensamiento moderno hasta el idealismo alemán. Pero, si su pensamiento plantea en este sentido problemas nuevos, éstos son tratados y resueltos sobre la base de los antiguos planteamientos metafísicos, de suerte que en el plano ontológico el giro iniciado por Descartes no es ningún giro. Así, Descartes entiende por un lado los dos modos de ser de la extensión y del

121. Ibid., p. 167s.

pensamiento desde el concepto tradicional de ser en el sentido del ser producido. Como substancias finitas que son, tanto la *res extensa* como la *res cogitans* son creadas y, por consiguiente, producidas. Por otro lado, Descartes entiende incluso el ser del sujeto en la línea de la substancialidad. El *ego*, el yo, es para Descartes *res cogitans*, una *cosa pensante*, es decir, *algo*, cuyas determinaciones o predicados son las *cogitationes* o *pensamientos* que tiene. Ahora bien, aquello que tiene predicados se llama en la lógica un *subiectum*. El yo es, pues, sujeto en el sentido lógico de *algo que tiene predicados*. Ahora bien, ¿cómo tiene los predicados este sujeto? Los tiene como cosa pensante, que *cogitat se cogitare*, o sea como sujeto que *se sabe*. El *tener* los predicados lleva consigo para este sujeto el *saber* de sí mismo, precisamente como cosa que piensa. Este sujeto no sólo se distingue de los predicados sino que los tiene a sabiendas, es decir, los tiene como conscientemente sabidos, como objetos. El concepto de sujeto en el sentido de la subjetividad, de la yoidad, coincide en definitiva con la categoría lógica del *subiectum*, del ὑποκείμενον, de la substancia, o sea de algo que como tal no tiene nada que ver con la subjetividad, con la yoidad. Precisamente por ello, porque el auténtico sujeto es la substancia, «Hegel podrá más tarde afirmar: la auténtica substancia es el sujeto o el sentido auténtico de la substancialidad es la subjetividad. Este principio básico de la filosofía hegeliana se sitúa en la misma línea directa de evolución de la problemática moderna»[122].

Acabamos de mencionar a Descartes y a Hegel. Sin embargo, en su análisis destructivo de la etapa moderna de la filosofía occidental Heidegger no fija tanto su atención en el comienzo y el fin: Descartes y Hegel, cuanto en el centro: Kant. Y el resultado de este análisis es que el verdadero telón de fondo del pensamiento crítico kantiano no es de nuevo otro que la ontología clásica. El ser del ente significa para Kant ser producido. Es por eso por lo que el conocimiento de la substancia, de lo que constituye el auténtico ser del ente, está vedado al entendimiento humano finito. Sólo el Creador es capaz de alcanzarla. Nosotros, entes finitos, sólo podemos conocer lo que nosotros mismos hemos producido y en la medida en que lo producimos. Heidegger ha puesto antes de relieve que el concepto del conocer como percepción ocular surgió en el horizonte del concepto de ser como ser producido. Kant no es tampoco a este respecto ninguna excepción. El Creador es para él el auténtico conocedor y su modo peculiar de conocer, la intuición intelectual, el modelo ideal del conocimiento.

Baste recordar a este respecto que «de acuerdo con la tradicional fundamentación teológica de la ontología Kant mide el conocer en la idea

122. Ibid., p. 179.

del conocimiento creador, el conocimiento que en cuanto tal pone lo conocido, lo lleva al ser y por vez primera lo deja ser»[123].

En resumen: la filosofía moderna, en lo que se refiere a la orientación ontológica básica, se mueve en el ámbito de la ontología antigua y medieval. Por mucho que parta del sujeto, e incluso por mucho que interprete ese sujeto como autoconciencia, no sólo no se pregunta expresamente por el *ser del sujeto*, sino que, dando la callada por respuesta, lo entiende expresa o tácitamente en la línea del ser-a-la-vista, de la *substancia*. La pregunta por el ser de ese extraño sujeto que es el existente humano se pasa sencillamente por alto. «Incluso la forma más extrema de la dialéctica de la autoconciencia, tal como es desarrollada en distinta forma por Fichte, Schelling y Hegel, es incapaz de resolver el problema de la existencia del ser-ahí, porque en definitiva ni siquiera ha sido planteado»[124]. Ahora bien, ahí reside para Heidegger el verdadero problema. «Existencia y ser-a-la-vista son más incompatibles entre sí que las determinaciones del ser de Dios y del ser del hombre en la ontología tradicional. Pues estos dos entes eran concebidos como substancias. Se agudiza, pues, la pregunta: dada esta diferencia radical de los modos de ser, ¿es posible dar con un concepto unitario del ser que permita denominar estos diferentes modos de ser precisamente como modos de ser?»[125]

Heidegger ha llevado a cabo esta destrucción de la tradición filosófica de Occidente llevado de la exigencia de conocer a los antiguos pensadores mejor de lo que ellos se entendían. Sólo así llegamos a ser verdaderamente sus herederos. Por eso puede asociar la crítica del pensamiento anterior con el reconocimiento expreso de su valor, en particular en lo que respecta a la ontología clásica. «Es siempre un signo de grandeza para una obra creadora el hecho de que levante por sí misma la exigencia de ser mejor entendida de lo que ella se entendió. Las trivialidades no necesitan de mayor inteligibilidad. La antigua ontología no tiene nada de trivial, antes al contrario no será nunca superada, ya que representa el primer paso obligado que toda filosofía debe dar, de suerte que este paso ha de ser siempre repetido por toda filosofía real. Sólo la modernidad engreída y caída en la barbarie puede querer hacer creer que Platón, como suele decirse, está acabado. Ahora bien, la antigüedad no se entiende mejor por el hecho de desplazar el punto de mira a una etapa posterior de la evolución de la filosofía, situándolo por ejemplo en Kant o en Hegel, para interpretar así la filosofía antigua con la ayuda del neokantismo o del neohegelianismo. Todas estas novedades están ya anticuadas antes mismo de salir a la luz. Hay que

123. Ibid., p. 167.
124. Ibid., p. 218.
125. Ibid., p. 250.

darse cuenta de que Kant lo mismo que Hegel se sitúan todavía básicamente en el terreno de la antigüedad, que tampoco en ellos se ha recuperado la omisión que permanece escondida como una necesidad en la entera historia de la filosofía occidental»[126].

¿Qué omisión es esta que pesa como una fatalidad sobre la historia entera de la filosofía? Heidegger alude a lo que normalmente designa como *olvido del ser*. En este olvido hay que ver en definitiva el motivo básico de su requisitoria contra la metafísica tradicional. En opinión de Heidegger desde el mismo comienzo de la filosofía griega, el ser fue tomado por un ente y explicado por medio de las determinaciones propias del ente. «Cuando Tales se pregunta: ¿qué es el ente? y responde: agua, explica el ente por un ente, aunque lo que en el fondo busca es lo que el ente es *como* ente. En la pregunta entiende algo así como ser, pero en la respuesta interpreta el ser como ente. Esta clase de interpretación es habitual en la filosofía antigua, incluso después de los progresos esenciales en el planteamiento del problema, llevados a cabo por Platón y Aristóteles, y en el fondo esta interpretación continúa prevaleciendo hasta hoy en la filosofía»[127].

Rematada la tarea destructora respecto del concepto tradicional del ser, Heidegger la aborda respecto del concepto aristotélico del tiempo. Aristóteles no es el único autor antiguo que se ocupó del tiempo. Agustín vio mucho mejor que él algunas de sus dimensiones originarias. Pero, al margen que la interpretación de Agustín coincide en muchas cosas con la de Aristóteles, es esta última la que por su fuerza y vigor conceptual ha dominado la historia de la filosofía hasta el intento fallido de Bergson de entender el tiempo como «duración». Heidegger tiene conciencia de la importancia de la interpretación aristotélica del tiempo. «Ningún intento de descubrir la hilaza de los secretos del tiempo puede dispensarse de una discusión con Aristóteles. Él, en efecto, llevó por vez primera y por largo tiempo al concepto la comprensión vulgar del tiempo, de suerte que su concepto de tiempo corresponde a la concepción normal. Aristóteles es el último de los grandes filósofos que tuvieron ojos para ver y lo que es más decisivo tuvieron la energía y la valentía de ceñir sus investigaciones a lo visto, a los fenómenos»[128].

¿Cuáles son los rasgos básicos de la interpretación aristotélica del tiempo? El tiempo, tal como Aristóteles lo describe y tal como lo aprehende la conciencia común, es una sucesión de momentos presentes (el «ahora») que se mueve hacia atrás, del futuro hacia el pasado. Como suele

126. Ibid., p. 157s.
127. Ibid., p. 453s.
128. Ibid., p. 329.

decirse: el tiempo «pasa». Esta serie es unidireccional e irreversible. Además, se la considera infinita. Esta concepción del tiempo se hace patente en el uso del reloj. Usamos el reloj para medir el tiempo. Miramos el reloj y decimos: ¡ahora! De este modo expresamos el tiempo, que determinamos numéricamente mediante el reloj: las cuatro, las seis y media, etc. Ahora bien, los hombres medimos el tiempo porque usamos continuamente de él, porque contamos siempre con él. El tiempo con el que contamos y que medimos con el reloj es un tiempo tenso, datable, calculable, público, que forma parte del mundo. Para la experiencia vulgar todo está en el tiempo. El tiempo se interpreta en la línea del ser-a-la-vista. El tiempo está también presente en el mundo, con los objetos y sujetos que hay en él *(mitvorhanden)*. En último término la raíz de este concepto vulgar del tiempo es la misma que condujo al concepto tradicional de ser: la tendencia del hombre a entenderse a sí mismo desde el modelo de las cosas, como *res*, como una substancia, y a interpretar en consecuencia el ser como ser-a-la-vista.

En conclusión: comprensión del ser y comprensión del tiempo están íntimamente relacionadas. En tanto que la comprensión del ser no se lleve a cabo desde la temporalidad del ser-ahí, la filosofía se expone a un doble peligro, en el que en su anterior historia ha caído siempre de nuevo: «O se disuelve todo lo óntico en lo ontológico (Hegel) sin dar razón de la posibilidad de la misma ontología o se desconoce lo ontológico y se lo mal interpreta ónticamente, sin tener en cuenta los presupuestos ontológicos que cada interpretación óntica lleva como tal consigo»[129].

Este doble peligro que se ha cernido hasta hoy sobre la entera tradición filosófica tanto del lado de lo ontológico como de lo óntico nace de la falta de comprensión del mismo problema de la filosofía, la cuestión del ser, y encuentra un camino de solución en la consolidación y la elaboración de un método de la ontología que abra el camino de acceso al ser. Este método no es otro que la fenomenología. *Ontología como fenomenología* es, pues, por ahora, para Heidegger la última palabra, si es que en el oficio de pensar hay algo así como una palabra última o nueva, ya que lo único que es verdaderamente nuevo en filosofía «es el preguntar auténtico y la lucha servicial con las cosas»[130].

129. Ibíd., p. 466.
130. Ibíd., p. 467.

CAPÍTULO NOVENO

HEIDEGGER: FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Heidegger entró en la sociedad de los filósofos por la puerta grande: su primera obra era una obra maestra. En el mundo alemán contemporáneo *Ser y tiempo* apareció como el libro de filosofía más importante desde los tiempos de Nietzsche. Sin embargo, la circunstancia de que viera la luz en la época de gestación de la filosofía de la existencia (en 1927 se publicó también el *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel y cinco años después la trilogía *Philosophie* de Karl Jaspers) hizo que se lo entendiera o malentendiera desde el modelo de aquélla, cuando en realidad pretendía ser otra cosa. El libro de Heidegger contiene sin duda un análisis penetrante y en ocasiones despiadado de la existencia humana. Pero nuestro filósofo no se acerca al hombre en alas de una preocupación antropológica, sino ontológica. Lo que él busca es lo mismo que buscaron hace veinticinco siglos los primeros pensadores griegos: el ser[1].

1. Para introducirse en la lectura de *Ser y tiempo*, es recomendable todavía A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina 1942; [5]1967; trad. castellana: *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. de R. Ceñal, Madrid 1952, un estudio claro, incisivo y admirablemente articulado que hizo accesible el pensamiento del primer Heidegger al público europeo no alemán. Naturalmente, el autor no pudo confrontar Heidegger I con Heidegger II, lo que lleva consigo una falta de perspectivas ulteriores, de lo que se resiente a veces la interpretación. Por lo demás no faltan obras que colman esta laguna. Mencionemos entre ellas: J. Möller, *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952; A. Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de «Sein und Zeit»*, París 1962; R. Schmitt, *Martin Heidegger on being human. An introduction to «Sein und Zeit»*, Nueva York 1969; A. Gelven, *A commentary on Heideggers «Being and Time». A section-by-section interpretation*, Nueva York 1970; F.W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Francfort del Meno 1974. Herrmann insiste en la impostación ontológica del primer Heidegger. Lejos de entender el hombre como yo en la línea de la filosofía de la autoconciencia y del sujeto, se trata de mostrar que el sujeto y todas las determinaciones de la subjetividad del sujeto se fundan en el ser-ahí. El mismo autor ha dado comienzo a una empresa de largo aliento: una interpretación inmanente de *Ser y tiempo* que sigue línea por línea, el texto de las p. 1-50 (1-40) de la edición original: F.W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. I. *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Francfort del Meno 1987. Entre los estudios en castellano sobre el tema destacan: J. Gaos, *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, México 1951 y J.R. Sepich, *La filosofía de ser y tiempo de Martin Heidegger*, Buenos Aires 1954.

1. La analítica existencial de «Ser y tiempo» y la ontología fundamental

Heidegger pretende desencadenar de nuevo aquella heroica γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας que fue en frase de Platón la filosofía griega. El prólogo de *Ser y tiempo* desvanece a este respecto cualquier resquicio de duda. Nuestro filósofo toma como punto de partida un pasaje del *Sofista* de Platón, en el que se lee: «Es evidente que estáis familiarizados desde hace tiempo con lo que queréis propiamente decir, cuando usáis la expresión "ente", mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, pero ahora nos encontramos perplejos», y añade a renglón seguido: «¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta que interroga por lo que queremos decir propiamente con la palabra "ente"? De ninguna manera. Hay que plantear, pues, de nuevo la pregunta que interroga por el sentido del ser. ¿Seguimos entonces siquiera perplejos por no comprender la expresión "ser"? De ninguna manera. Hay que empezar, pues, ante todo por volver a despertar la comprensión por el sentido de esta pregunta. El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el *sentido del término "ser"* es la mira del siguiente tratado. La exégesis del *tiempo* como horizonte posible de toda comprensión del ser es su meta provisional»[2].

a) *Necesidad de plantear de nuevo la pregunta por el ser*

Ahora bien, ¿no se trata en la pregunta por el ser de una pregunta ociosa, más aún metódicamente errónea? El ser, se dice, es el más universal e indefinible de los conceptos. En cuanto tal resiste a todo intento de definición. Pero tampoco la necesita. Todos lo usamos constantemente y comprendemos también lo que se quiere decir con él. Todo el mundo comprende esto: el cielo *es* azul, yo *soy* una persona de buen humor. No es posible conocer ni enunciar nada sin hacer intervenir de un modo u otro el término «ser» y este término es comprensible sin más. Heidegger se reafirma, sin embargo, en la necesidad de volver a plantear la pregunta por el sentido del ser. El concepto de ser no es el más claro, sino el más oscuro. Su indefinibilidad no nos dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello. La misma comprehensibilidad cotidiana de que goza constituye una muestra de su incomprehensibilidad. Hay que superar, pues, el injustificado olvido en que se ha tenido históricamente a la pregunta por el sentido del ser y llevarla de nuevo a la línea de fuego de la problemática filosófica.

2. *Sein und Zeit* = (SZ), p. 1 (G, p. 2).

Pero hay más. La pregunta por el sentido del ser no sólo ha sido injustamente olvidada, sino que además se la ha malentendido. Por ello Heidegger no se contenta con plantearla de nuevo, expresa y correctamente, sino que, tomándola por hilo conductor, lleva a cabo a la vez una «destrucción de la historia de la ontología»[3]. Ya conocemos el tema por las lecciones marburguesas. Contentémonos, pues, con recordar que Heidegger echa en rostro a la ontología tradicional: 1) que fue una ontología del *ente*, no del ser; 2) que entendió el ente desde el *mundo* o la *naturaleza*; 3) que concibió el ente en cuanto a su ser como *presencia*, lo que viene a decir que lo comprendió desde un determinado modo del tiempo, el presente. Esto es válido ante todo de la ontología griega y medieval. Sin embargo, también Descartes y hasta Kant caen en último término bajo la misma crítica. El primero, porque pese a que hizo del *cogito-sum* el punto de partida radical de la filosofía, dependiente como era del sistema conceptual de la escolástica medieval, «dejó indeterminado en este comienzo radical la forma de ser de la *res cogitans* o, más exactamente, el sentido del ser del *sum*»[4]. El segundo, porque, al adoptar dogmáticamente la posición ontológica de Descartes, incurrió en una decisiva omisión: la «de una expresa ontología del ser-ahí o, dicho en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto»[5]. Por lo mismo, aunque fue el primer y único filósofo que avanzó un trecho en la dirección de la temporalidad, no acertó a ver este nuevo dominio en sus exactas dimensiones y en su central función ontológica. Y así, aunque retrotrajo el tiempo al sujeto, en el análisis de este fenómeno siguió orientándose por la concepción vulgar y tradicional y dejó en una completa oscuridad «la decisiva conexión entre el *tiempo* y el *yo pienso*, no viendo ni siquiera el problema»[6]. La pregunta que interroga por el ser adquiere, pues, su verdadera concreción en la prosecución de la tarea destructora de la tradición ontológica. La puesta en obra de dicha tarea hace patente una vez más la inevitabilidad de la pregunta: ¿qué quiere decir «ser»? y la necesidad de plantearla de modo tan nuevo y original, que se abra por vez primera la posibilidad de alcanzar una respuesta.

b) *Problema y método*

Comencemos, pues, por delimitar el núcleo central de la problemática heideggeriana: éste se encuentra, como acabamos de constatar, en la pre-

3. SZ, p. 27 (G, p. 23).
4. SZ, p. 33 (G, p. 28).
5. SZ, p. 32 (G, p. 28).
6. Ibíd.

gunta por el sentido del ser. La pregunta surge en el horizonte de las lenguas indogermánicas y de la filosofía tradicional, pero el interés que la mueve es fenomenológico. En efecto, las lenguas indogermánicas se caracterizan por su modo de decir «es». La filosofía tradicional, a su vez, se dejó caracterizar por esta característica de las lenguas indogermánicas y centró su esfuerzo de pensamiento en torno a la problemática ontológica[7]. Como advierte el propio Heidegger, «la pregunta por el ser no es una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces como pregunta expresa. Lo que ambos ganaron, se conservó a través de varias modificaciones y retoques hasta la misma *Lógica* de Hegel. Hoy puede decirse que dicha pregunta ha caído en el olvido, por mucho que nuestro tiempo se arrogue como un progreso volver a la metafísica»[8]. Aquí interviene, sin embargo, la tradición fenomenológica. Franz Brentano se había ya interesado por el significado múltiple del ente. Heidegger, a su vez, en su trabajo de habilitación sobre *La doctrina de las categorías y significaciones en J. Duns Escoto* planteó el problema del significado del lenguaje y entendió los significados como partes constitutivas del sentido. Es desde el sentido *(Sinn)* del término «ser» como hay que entender sus múltiples significados *(Bedeutungen)*. La pregunta por el sentido del ser es, pues, una pregunta eminentemente fenomenológica. Aunque Heidegger no confunde el término «ser» con lo designado por el término, tampoco entiende nunca el ser como una cosa. Por inútil que parezca recordarlo, no hay que olvidar que nuestro filósofo no se pregunta por el ser, sino por su sentido. ¿Cuál es el sentido exacto de este término que no cesamos de utilizar en todo momento? «El hecho de que vivamos en cada caso en una cierta comprensión del ser y que, a la par, su sentido sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido de este término»[9].

Hay que preguntar, pues, de un modo expreso y temático por el sentido del ser. Ahora bien, ¿cómo llevar a cabo una pregunta tan señalada pero, al mismo tiempo, tan oscura e inasible? ¿Por dónde empezar? ¿A qué o a quién dirigirnos? Por eso, antes de abordar expresamente la pregunta que nos ocupa, Heidegger saca a la luz en un célebre análisis fenomenológico la estructura formal del preguntar en cuanto preguntar. Todo preguntar es un *buscar*. Todo buscar tiene su *dirección previa* que le viene de lo buscado. En todo preguntar, en cuanto buscar, hay además dos polos: aquello «de que» se pregunta *(das Gefragte)* y aquello «a que» se pregunta *(das Befragte)*. Finalmente en la pregunta que investiga, es decir, en la pregunta específica-

7. Cf. O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, p. 73s.
8. SZ, p. 2 (G, p. 3).
9. SZ, p. 6 (G, p. 5).

mente teorética, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. En esto reside, como aquello a que últimamente se tiende, aquello «que se» pregunta *(das Erfragte)*, en lo que el preguntar llega a la meta.

Desarrollemos ahora la pregunta que hay que hacer, la pregunta por el sentido del ser, desde el punto de vista de los elementos estructurales recién indicados. Decíamos que el preguntar, en cuanto buscar, precisa de una dirección previa que le viene de lo buscado. Cuando preguntamos, pues, por el ser es necesario que su sentido esté ya de alguna manera a nuestra disposición. «Ya se apuntó: nos movemos siempre en una cierta *precomprensión* del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos "qué" es "ser", nos mantenemos en una cierta comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa... Esta comprensión del ser cotidiana y vaga es un *factum*»[10].

Decíamos también que en todo preguntar hay dos polos: aquello de que se pregunta y aquello a que se pregunta y una meta a la que se tiende, aquello que se pregunta. Pues bien, aquello *de que* se pregunta en la pregunta que tratamos de desarrollar «es el *ser*, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello sobre lo cual, comoquiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos»[11]. Ahora bien, ya sabemos que para Heidegger el ser de los entes no «es» él mismo un ente. El ser, en cuanto aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes. Según esto, aquello *que* se pregunta en nuestra pregunta, obviamente el *sentido del ser*, pedirá también un repertorio peculiar de conceptos que se diferencien esencialmente de los conceptos, mediante los cuales determinamos a los entes. Finalmente, si aquello de que se pregunta es el ser y ser quiere decir ser del ente, «resultan ser aquello *a que* se pregunta los *entes* mismos. A éstos se les pregunta, por así decirlo, acerca de su ser»[12].

Esta última respuesta lleva consigo, sin embargo, una nueva pregunta y no una pregunta cualquiera, sino aquella en cuya respuesta se decide el ámbito y la andadura concretas de la encuesta heideggeriana. En efecto, «entes» llamamos a muchas cosas y en muchos sentidos. Ente es aquello de que hablamos, aquello respecto de lo cual nos conducimos de esta o aquella manera; ente es también aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. Entre todas estas distintas clases de entes, ¿cuál es, en concreto, el

10. SZ, p. 7 (G, p. 7).
11. SZ, p. 8 (G, p. 8).
12. Ibíd.

ente ejemplar al que pueda y deba dirigirse nuestra pregunta? «¿En qué ente debe ser leído el sentido del ser? ¿De qué ente debe partir el descubrimiento del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o hay un ente determinado que posee una preeminencia en este laboreo de la cuestión del ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido posee tal preeminencia?»[13] La respuesta a esta ráfaga de preguntas viene dada en estas líneas, en las que tiene su piedra fundamental la ontología heideggeriana: «Esforzarse en la resolución de la cuestión del ser quiere decir hacer transparente a un ente –el ente que pregunta– en su ser. El preguntar de esta pregunta, en cuanto modo de ser de un ente, se halla esencialmente determinado por aquello por lo que se pregunta, por el ser. A este ente, que somos nosotros mismos, y que entre otras posibilidades de ser posee la de la pregunta, lo aprehendemos con el término de ser-ahí. El expreso y diáfano planteamiento de la pregunta por el sentido del ser requiere una adecuada explicación previa de un ente (el ser-ahí) relativamente a su ser»[14].

En una palabra, en la pregunta por el sentido del ser, somos nosotros mismos los preguntantes y los preguntados. Y somos los preguntados, porque somos los preguntantes. Nuestra preeminencia como entes consiste en la «comprensión del ser» *(Seinsverständnis)*. Nuestra característica óntica estriba en que somos el ente ontológico. «Ontológico» no significa que el hombre, entre otras ocupaciones se ocupe también de una disciplina que denominamos «ontología», sino que existe comprendiendo el ser. La ontología es una ocupación posible y hasta inevitable, porque el hombre es el ente ontológico. Fuera de esta relación constitutiva con el ser no hay hombre.

Esta posición original del problema unifica todo el pensamiento de Heidegger y esto desde su primera obra, *Ser y tiempo*. La cuestión *primaria* en Heidegger es la *cuestión del ser*. Él piensa que la filosofía se ocupó hasta ahora del ente y olvidó el ser; es preciso superar este olvido y centrar de nuevo la problemática filosófica en el tema del ser. La *cuestión secundaria*, al menos en la etapa existencial que ahora estudiamos, es la *cuestión del hombre*. Pero, la cuestión del hombre se pone en vistas a la cuestión del ser. De ahí la distinción entre la analítica de la existencia en Jaspers y Heidegger. En Jaspers el hombre es la cuestión primaria. Su analítica es existentiva y por ende óntica. Mira al hombre como este ente. Su pregunta reza: ¿qué es ser hombre y cómo se llega a serlo? En Heidegger el hombre es la cuestión secundaria. Su analítica es existencial y ontológica. Busca más allá del hombre el sentido del ser en general. Su pregunta reza: ¿qué es «ser»? ¿qué sucede con el ser y con la pregunta que se interroga por su sentido, que la olvidamos para ocuparnos de los entes? ¿Cuál es el sentido del ser?

13. SZ, p. 9 (G, p. 8s).
14. SZ, p. 10 (G, p. 9).

¿Dónde está la raíz de esta relación entre la cuestión del hombre y la cuestión del ser? Ya lo sabemos: sólo el hombre es el ente ontológico. El ente en el que el ser llega a la luz. Y ello es así porque su ser le ha sido dado como quehacer. El ser mismo respecto del cual el hombre se conduce siempre de alguna manera se llama «existencia». El ser-ahí se comprende siempre a sí mismo, partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser o de no ser el mismo. Estas posibilidades o las ha elegido el ser-ahí mismo o ha caído en ellas o crecido en cada caso con ellas. La existencia se decide siempre exclusivamente por obra del ser-ahí en cuestión, ya sea en el modo del hacer o del omitir. Es decir, la cuestión de la existencia se resuelve existiendo. Por ello la autocomprensión que la dirige es meramente existentiva. Se trata de una incumbencia óntica del ser-ahí en cuestión. Para resolverla no es preciso preguntar teóricamente por la estructura ontológica de la existencia. El preguntar por esa estructura tiene por meta mostrar por separado lo que constituye la existencia. La analítica que surge de ahí no tiene ya el carácter de comprensión existentiva sino *existencial* y *ontológica*. Ahora bien, como observa Heidegger, la analítica existencial tiene en último término raíces *existentivas*, es decir, *ónticas*. Sólo tomando el preguntar filosófico como posibilidad del ser-ahí concretamente existente, existe la posibilidad de que se abra su estructura existencial y, por ende, la posibilidad de abordar la problemática ontológica con suficiente fundamento.

En suma: el ser-ahí tiene una múltiple *preeminencia* sobre los otros entes. La primera preeminencia es *óntica*: el ser-ahí es un ente determinado en su ser por la existencia. La segunda preeminencia es *ontológica*: como determinado en su ser por la existencia, el ser-ahí es el ente ontológico y, por ello, el ente al que es inherente la comprensión del ser de los entes que no tienen su forma de ser. La tercera preeminencia tiene que ver con la capacidad teórica de desarrollar una ontología: como ente ontológico el ser-ahí es la *condición óntico-ontológica* de posibilidad de todas las ontologías. El ser-ahí se muestra así como aquel ente al que hay que preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes[15].

¿Qué *método* seguir en el tratamiento de la cuestión del ser? La elección del método depende en cada caso del estado de la cuestión. En el caso de la investigación que nos ocupa no hay muchas posibilidades a elegir. Tratándose del ser y de su sentido, no es posible seguir la vía de la demostración o de la deducción. ¿Cómo demostrar o deducir el sentido del ser? Sólo queda la vía de la *mostración*, lo que significa que el método adecuado para la solución del problema es la *fenomenología* de Husserl.

Ahora bien, cuando Heidegger concibe *Ser y tiempo*, Husserl había dado

15. Cf. SZ, p. 18 (G, p. 16).

ya el paso que le condujo de la fenomenología de las esencias a la fenomenología trascendental. ¿Sigue el discípulo la andadura del maestro? Es sabido que entre ambos surgieron pronto diferencias. «Hay que cogerle a Husserl por la palabra», escribió Heidegger al margen del pasaje de *Filosofía como ciencia estricta*, donde Husserl establece su famoso principio: «A las cosas mismas»[16]. Las lecciones friburguesas en la etapa que sigue a la primera guerra mundial, muestran que Heidegger no sigue a Husserl en su camino hacia la conciencia absoluta. El discípulo retrocede ante el giro trascendental dado por el maestro en las *Ideas para una fenomenología pura* y mantiene sus análisis fenomenológicos al nivel de las *Investigaciones lógicas*. Su punto de partida es la vida fáctica que se despliega en el mundo y en la historia. No se trata aquí de «objetos» que puedan ser «intuidos», sino de un «acontecimiento» que pide ser «comprendido». La fenomenología de Husserl enlaza así con la hermenéutica de Dilthey y se convierte en *fenomenología hermenéutica*[17].

Tal es la noción de fenomenología que está en obra en *Ser y tiempo*. Fenomenología significa ante todo para Heidegger el *concepto de un método* que se expresa en la máxima: «A las cosas mismas.» «La expresión "fenomenología" significa primariamente el concepto de un método. No caracteriza el *qué* material de los objetos de la investigación filosófica..., sino el *cómo* formal de la misma... El título "fenomenología" expresa una máxima que puede formularse así: "¡A las cosas mismas!", frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia como "problemas" a través de generaciones»[18]. Ahora bien, Husserl no llegaba a las cosas mismas, sino en el seno de la conciencia trascendental. Heidegger echa en rostro a esta postura el mismo reproche que achaca a Descartes: la omisión de la pregunta por el ser del *ego*, por la subjetividad del sujeto. Por ello, en lugar del yo trascendental de Husserl, un puro «ver» del que uno diría que no ha de morir nunca, surge en Heidegger un ser-ahí concreto, fáctico, en el mundo y en el tiempo, que se angustia ante la muerte como ante su más propia y extrema posibilidad. Como analítica de la existencia la fenomenología en Heidegger será analítica de esta facticidad[19].

16. Cf. H.G. Gadamer, *Die religiöse Dimension in Heidegger*, en: *L'héritage de Kant*, p. 275.
17. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 69ss.
18. SZ, p. 37 (G, p. 32).
19. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 73ss. Véase también F. Montero Moliner, *Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental*, «Rev. de filos.» 11 (1952) 443-465. Montero muestra lo que Heidegger tomó y lo que dejó de la filosofía de Husserl. En su opinión, constituye una característica de la fenomenología la negación de la trascendencia, si bien esta negación es en Heidegger relativa. De hecho, aunque el análisis existencial de Heidegger parte de un ser-ahí fáctico, existentivamente ya realizado, tiende, sin embargo, como veremos, a desvelar estructuras universales y, en este sentido, esenciales del ser-ahí como tal. Como apunta el

Al mismo tiempo, Heidegger modifica la noción husserliana de fenómeno y de la misma fenomenología en función de las raíces griegas de ambos vocablos. Φαινόμενον (del verbo φαίνεσθαι = mostrarse o aparecer) significa lo que se muestra en sí mismo, lo patente o manifiesto. Los fenómenos son en este sentido la totalidad de aquello que está a la vista o puede ser llevado a la luz, lo que los griegos identificaban con τὰ ὄντα (los entes). Λόγος, por su parte, es un término que tiene en griego múltiples significados (razón, juicio, concepto, definición, proposición, razón de ser o fundamento), pero su significación fundamental es habla *(Rede)*. Λόγος, en el sentido de habla, quiere decir lo mismo que δηλοῦν, hacer patente aquello de que se habla en el habla. Aristóteles expresó con mayor rigor esa función del habla denominándola ἀποφαίνεσθαι. El λόγος en el sentido de ἀπόφανσις o habla apofántica deja ver o entender al que habla o a los que hablan unos con otros aquello de que se habla. La exégesis ha puesto de relieve una íntima relación entre lo mentado en los términos «fenómeno» y «*logos*». Según esto la expresión «fenomenología» puede formularse en griego así: λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero, como ya sabemos, λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι. «"Fenomenología" quiere, pues, decir ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: dejar ver por sí mismo lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina que se da a sí misma el nombre de "fenomenología". Lo que de este modo se expresa no es sino la máxima anteriormente formulada: "A las cosas mismas"»[20].

Ahora bien, si la fenomenología consiste en un método encaminado a *dejar ver*, quiérese decir que el fenómeno de la fenomenología es algo «que primariamente y las más de las veces *no se muestra*, algo que en relación con lo que primariamente y generalmente se muestra está escondido, pero a la vez algo que de tal modo pertenece a aquello que primaria y generalmente se muestra que constituye su *sentido* y *fundamento*»[21]. De otro modo, si el fenómeno fuera dado primariamente como lo que se muestra no se precisaría de ninguna fenomenología para dejarlo ver. En otras palabras, Heidegger ha elaborado un nuevo concepto de fenomenología que está pidiendo un objeto peculiar. Éste no puede ser ya el *ente* (lo que primariamente se muestra), sino el *ser del ente* (lo que primariamente está escondido). La fenomenología se convierte así en un método para *dejar ver el ser a través del*

propio Heidegger, «más alta que la realidad es la posibilidad» (SZ, p. 38s; G, p. 44). Heidegger parte de la realidad fáctica, pero la convierte en posibilidad. La misma pregunta por el ser es ante todo pregunta por su sentido. La auténtica problemática del ser, en el nivel último en que la plantean Tomás de Aquino o Schelling es preterida por Heidegger, cuando no es estigmatizada como una forma más del olvido del ser propio de la metafísica. Sobre la relación entre Husserl y Heidegger cf. también F. Montero Moliner, *La teoría de la significación en Husserl y Heidegger*, «Rev. de filos.» 12 (1953) 393-426.
20. SZ, p. 46 (G, p. 40).
21. SZ, p. 47 (G, p. 41).

ente. Y dado que el ente, a cuyo través hay que dejar ver el ser, es el *ser-ahí* humano, la fenomenología deviene en definitiva *hermenéutica existencial*. Así entendida, la fenomenología constituye el método exclusivo de la filosofía, la cual a su vez se circunscribe exclusivamente a la ontología. «La ontología sólo es posible como fenomenología»[22]. «Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes pertenecientes junto con otras a la filosofía. Una y otra caracterizan a la filosofía desde el punto de vista del *objeto* y del *método*. La filosofía es *ontología universal y fenomenológica* que parte de la hermenéutica del ser-ahí y que, a su vez, como analítica de la existencia ata el cabo del hilo conductor de todas las preguntas de la filosofía allí donde toda pregunta filosófica surge y retorna»[23].

No es preciso subrayar la trascendencia de esta definición de filosofía. Heidegger ha tomado una decisión, cuyas consecuencias van a gravitar inevitablemente sobre su entero camino de pensamiento. Una ontología fenomenológica será inevitablemente una ontología de la inmanencia o una ontología sin metafísica. Como ontólogo Heidegger no puede poner el ser entre paréntesis, ya que, de hacerlo, suprimiría su propio objeto. Pero como fenomenólogo Heidegger no puede alcanzar ningún ser en sí, metafenoménico o trascendente, sino que su investigación queda inevitablemente circunscrita al ámbito fenoménico y trascendental y, por ende, intramundano e histórico del ser, tal como lo comprende, en su concreta facticidad, el ser-ahí humano. En último término, el hombre queda confirmado en su función de mediador de la relación ente-ser y, por ello, en su condición de lugar de origen y de retorno de toda la problemática filosófica. Las preguntas de la filosofía surgen del hombre y vuelven al hombre, porque, en opinión de Heidegger, pensar es preguntar a partir de la problematicidad, de suerte que, a medida que se piensa, la pregunta se va haciendo cada vez más problemática. Como dirá el segundo Heidegger, «preguntar es la piedad del pensamiento»[24].

c) *El ser-en-el-mundo*

Heidegger ha planteado de tal modo las cosas que la pregunta filosóficamente más universal y aparentemente más vacía, la pregunta por el ser, sólo puede hacerse refiriéndola en la forma más rigurosamente concreta y singular al ser-ahí de cada caso. La universalidad del concepto del ser se da de la mano con la singularidad de la investigación: el avance hacia el ser

22. SZ, p. 48 (G, p. 41).
23. SZ, p. 51 (G, p. 44).
24. *Die Frage nach der Technik*, en: *Vorträge und Aufsätze* = (VA), Pfullingen 1954, p. 44.

pasa por el camino de la exégesis especial de un determinado ente, el ser-ahí, en el que la pregunta por el ser encuentra su horizonte trascendental de comprensión. En una palabra, el desarrollo de la problemática ontológica exige como paso previo la analítica existencial del ser-ahí.

Ahora bien, antes de emprender este análisis, será bueno tener bien presentes las características diferenciales del ser-ahí respecto de los demás entes. Heidegger subraya sobre todo las dos siguientes: la *prioridad de la existencia* sobre la esencia y la *mioeidad (Jemeinigkeit)*, el hecho de que el ser del ser-ahí sea en cada caso mío. En efecto, el ser-ahí es un ente que se conduce relativamente a su ser, un ente entregado a la responsabilidad de su peculiar proyecto de ser, un ente al que le va en cada caso su ser mismo. De ahí se sigue que este ente sólo puede concebirse partiendo de su misma forma de ser (la existencia). No estará de más recordar que el término *Existenz*, tal como lo entiende nuestro filósofo no tiene nada que ver con el término *existentia* de la antigua ontología. *Existentia* quiere decir, en opinión de Heidegger, ser-a-la-vista *(Vorhandensein)*, una forma de ser que no conviene en absoluto al ser-ahí. Para decirlo con el propio Heidegger: «La esencia del ser-ahí reside en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, "peculiaridades" dadas de un ente dado que tiene tal o cual "aspecto", sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo "ser tal" de este ente es primariamente "ser". De donde se sigue que el término "ser-ahí" con que lo designamos no expresa su "qué es", como mesa, casa, árbol, sino el ser»[25].

Por otro lado, el ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser que le va a este ente es en cada caso mío. El ser-ahí no puede, pues, tomarse nunca ontológicamente como caso o ejemplar de una especie. Muy al contrario, en su mención ha de mencionarse o sobreentenderse siempre el pronombre personal: yo soy, tú eres, etcétera. No sólo esto. El ser-ahí es mío en cada caso en uno u otro modo de ser. Y siempre se ha decidido ya de alguna manera en qué modo el ser-ahí es mío. Y esto es así, porque el ser-ahí se conduce relativamente a su ser, como a su más peculiar posibilidad. El ser-ahí *es* su posibilidad y no se limita a tenerla como una peculiaridad dada. Y por ser en cada caso esencialmente su posibilidad, el ser-ahí *puede* elegirse a sí mismo, puede ganarse y también perderse. Ahora bien, haberse perdido o aún no haberse ganado sólo lo puede el ser-ahí, en tanto que por su misma esencia es *posible ser-ahí auténtico*. Los dos modos de ser de la «autenticidad» *(Eigenlichkeit)* y de la «inautenticidad» *(Uneigenlichkeit)*, que Heidegger utilizará largamente en

25. SZ, p. 56s (G, p. 50). Para un ulterior desarrollo del tema véase el excelente estudio de A.M. Álvarez Bolado, *Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del «Dasein»*, «Convivium» 2 (1956) 75-114.

su análisis, tienen aquí su raíz. Huelga decir que ambas expresiones se han elegido terminológicamente en el sentido riguroso de los mismos vocablos y no conllevan ningún juicio de valor.

De lo dicho se sigue una importante consecuencia: las determinaciones ontológicas que surgen de la analítica del ser-ahí no se logran mediante la formulación de un «qué», sino de un «quién». Heidegger las llama «existenciales» *(Existentialien)* y las distingue rigurosamente de las determinaciones propias de los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí, a las cuales, desde Aristóteles, llamamos «categorías». «Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres del ser. Los entes respectivos requieren que se les pregunte primariamente en cada caso de un modo distinto: un ente es un "quien" (existencia) o un "qué" (ser-a-la-vista). De la relación entre los dos modos de caracteres del ser sólo puede tratarse partiendo del horizonte ya despejado de la pregunta que interroga por el ser»[26].

El primer existencial es el «ser-en-el-mundo» *(das In-der-Welt-sein)*[27]. Heidegger invierte el punto de partida cartesiano. El hombre no es aquel sujeto sin mundo que imaginó Descartes, pura *res cogitans* que sólo se relaciona con el mundo exterior por el puente, siempre quebradizo y sospechoso, de sus *cogitationes*, sino un ente que tiene la estructura existencial y ontológica del «ser-en» y que, por ende, no puede concebirse sino en relación esencial con el «mundo». No es que el hombre «sea» y encima tenga a veces el capricho de echarse a cuestas la «relación» con el mundo, sino que es lo que es en cuanto ser-en-el-mundo. Si como punto de partida de la analítica existencial hubiera de servir el *cogito, ergo sum* de Descartes, habría que invertir su contenido y verificarlo en una nueva forma fenomenológico-ontológica. La fórmula rezaría entonces: *sum in mundo, ergo cogito*, en el bien entendido que la primera proposición es el *sum* y la segunda el *cogito*. «Estoy en un mundo» y por ello «pienso», es decir, me comporto siempre de un modo u otro con los entes que me salen al encuentro dentro del mundo[28].

El ser-en-el-mundo se rebajaría a la condición de una verdad de Perogrullo, si se entendiera como la recíproca relación de dos entes en el espacio. El ser-ahí no es un sujeto aislado del que sea menester explicar cómo es que sale al mundo exterior, ni el mundo es un ente, una caja o jaula donde el ser-ahí esté metido como una cosa entre las cosas. Tal como lo entiende Heidegger, el ser-en-el-mundo no tiene un significado óntico,

26. SZ, p. 60 (G, p. 53).
27. Sobre el concepto de «mundo» en el primer Heidegger es ya clásica la breve e incisiva monografía de W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Lovaina 1950.
28. SZ, p. 280 (G, p. 243).

sino ontológico-existencial. No se trata, pues, del hallarse de una cosa en otra, sino de una estructura unitaria (de ahí los guiones) que constituye un modo de ser del ser-ahí. Por ello no hay que entenderlo estática, sino dinámicamente. El ser-en-el-mundo es una relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del ser-ahí respecto de los entes que le salen al encuentro dentro del mundo. A este peculiar modo de comportarse, en cuanto tiene que ver con los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí, más sencillamente, con lo que solemos entender por «cosas», lo llama Heidegger «ocupación» *(Besorgen)*.

Al decir que el objeto de la ocupación son las cosas, se ha dicho sólo una media verdad. Los griegos tenían un término adecuado para designar a las cosas. Las llamaban πράγματα, esto es, aquello con lo que tenemos que ver en la πρᾶξις. Pero los griegos dejaron justamente en la oscuridad el carácter específicamente pragmático de los πράγματα y los definieron inmediatamente como meras cosas. Heidegger, en cambio quiere sacar a la luz ese carácter pragmático del ente que nos sale al encuentro en la ocupación y lo denomina «útil» o «utensilio» *(Zeug)*. El hombre, pues, está en el mundo ocupado con sus utensilios. Ahora bien, ¿qué es un utensilio? Como lo indica su mismo nombre, un utensilio es «algo para» *(um zu)*. Así la pluma es un útil para escribir; la aguja un útil para coser y el vehículo un útil para viajar. En la estructura expresada con el «para» hay una referencia de algo a algo. Así la pluma, como útil para escribir, remite al papel, a la tinta, a la mesa, a la silla, a la habitación, etc. «Al ser del utensilio le es siempre inherente un todo de utensilios en que pueda ser este utensilio que es»[29]. Pero el utensilio no sólo dice referencia a otros utensilios. Remite también a los materiales de que está hecho. Así la pluma, la aguja y el vehículo son de hierro, acero, madera, etc. En el utensilio usado es co-descubierta por medio del uso lo que denominamos «naturaleza». La misma naturaleza se ofrece también como útil: el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica.

En conclusión, cada utensilio dice siempre relación a otro utensilio y éste a su vez a otro y así sucesivamente, en una especie de cuento de nunca acabar, hasta formar un tejido de relaciones, un plexo de referencias, que si ha de ser significativo, ya no puede decir sólo relación a los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí, sino precisamente al ser-ahí mismo. En efecto, ese entramado de relaciones, en el que se inserta el utensilio, tiene la estructura ontológica de la «funcionalidad» *(Bewantnis)*. El todo de utensilios descansa en una totalidad de funcionalidades, desde la cual nos sale al encuentro cada utensilio con su concreta funcionalidad. Esta totalidad

29. SZ, p. 92 (G, p. 80).

de funcionalidades está constituida de tal modo que el «para qué» de una funcionalidad es el «qué» de la otra. Así, por ejemplo, el martillo sirve para clavar clavos, el clavar clavos para sujetar tablas, el sujetar tablas para hacer un tejado, el hacer un tejado para proteger de la lluvia, etc. Al final de esta cadena de funcionalidades se encuentra siempre un «para qué» (*wozu*) que ya no es un «qué» de otro ulterior «para qué», sino un «por mor de» (*um willen*). El ente por mor de quien se da el todo de utensilios con su entramado de funcionalidades es siempre el ser-ahí, ese ente en cuyo ser le va esencialmente este ser mismo. Así, en el anterior ejemplo, el proteger de la lluvia es por mor del ser-ahí. La concatenación, el entramado de referencias y funcionalidades que enlaza entre sí a los utensilios hasta formar un todo se constituye, pues, en mundo, al remitir como único «por mor de» al ser-ahí. De ahí se sigue que el ser-ahí *mundaniza*, es decir, permite en cada caso que le salgan al encuentro entes en la forma de ser del utensilio. Heidegger puede concluir: aquello dentro de lo cual el ser-ahí, comprendiendo, se comporta, en cuanto aquello sobre el fondo de lo cual permite que le salgan al encuentro entes en la forma de ser del utensilio, es el *fenómeno del mundo*[30]. Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el ser-ahí es lo que constituye la «mundanidad» *(Weltlichkeit)* del mundo[31].

No nos engañemos: no es que el ser-ahí ponga los entes intramundanos, sino que sólo los integra en un sistema relacional y significativo y les confiere así la unidad de un mundo. De ahí que para Heidegger el problema de la realidad del mundo externo carezca de sentido. Kant tuvo por un escándalo de la filosofía la ausencia de una demostración apodíctica de la realidad del mundo. Heidegger piensa más bien que el escándalo consiste en que esta demostración sea todavía esperada y exigida[32].

Heidegger ha invertido el planteamiento normal del problema. Según indica él mismo, el concepto de mundo tiene cuatro acepciones principales: 1) «mundo» empleado como término óntico que designa la totalidad de los entes; 2) «mundo» empleado como término ontológico que designa el ser de los entes aludidos en la anterior acepción. En este caso el mundo se circunscribe frecuentemente a una región determinada de entes y se habla del mundo del físico, del mundo del matemático, etc.; 3) «mundo» empleado como término óntico, pero con una significación preontológico-existencial, que designa no tanto a los entes que nos salen al encuentro dentro del mundo, cuanto a aquello en que un ser-ahí fáctico, en cuanto es este ser-ahí, «vive». Aquí vuelve a haber diversas posibilidades como, por

30. Cf. SZ, p. 115s (G, p. 101).
31. Cf. SZ, p. 116 (G, p. 101).
32. Cf. SZ, p. 272 (G, p. 236).

ejemplo, el mundo público, el privado, el doméstico, etc.; 4) «mundo» empleado como concepto ontológico-existencial de la mundanidad. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de los distintos «mundos», pero encierra en sí el *a priori* de la mundanidad en general[33]. El concepto heideggeriano de mundo corresponde expresamente a los números 3 y 4. El planteamiento desborda tanto lo que entendemos por realismo como por idealismo. Ni el sujeto está en el mundo a la manera realista, ni el mundo está en el sujeto a la idealista. El mundo no se concibe como algo objetivo que se contrapone por acaso a algo subjetivo, sino como una red de referencias significativas que incluye a los objetos, pero que en definitiva sólo tiene sentido para un sujeto. Con el ser-ahí hay siempre ahí un mundo. Pero este mundo sólo se da si se da el ser-ahí.

En analogía con esta inversión del planteamiento del problema del mundo invierte también Heidegger el del espacio. En su opinión, el espacio se entiende normalmente desde la espacialidad de los entes que nos salen al encuentro dentro del mundo. Estos entes se encuentran siempre en algún lugar y, por ende, en el espacio, de suerte que, como hizo Descartes con las realidades no pensantes, su esencia puede ser definida como *res extensa*, es decir, partiendo del espacio. Heidegger, en cambio, entiende el espacio desde la espacialidad del ser-ahí. Ahora bien, la espacialidad del ser-ahí hay que entenderla exclusivamente sobre la base de su ser-en-el-mundo. El ser-ahí no se encuentra en un lugar en el espacio cósmico, sino que está en el mundo en el sentido del estar ocupado con los entes que le salen al encuentro dentro de él. De ahí resulta que la espacialidad que le corresponde ostenta los caracteres del «desalejamiento» *(Entfernung)* y de la «dirección» u «orientación» *(Ausrichtung)*. Des-alejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento. El ser-ahí es esencialmente des-alejador: en la ocupación trae a la cercanía los entes que le salen al encuentro dentro del mundo. Cercanía y lejanía no se toman aquí como distancia. Lo más cercano no es en absoluto lo que está a la mínima distancia de nosotros. Para el que lleva lentes, por ejemplo, este utensilio, a pesar de hallarse sobre la nariz, puede estar tan alejado que a menudo no se da con él. En cuanto des-alejador, el ser-ahí tiene también el carácter de la orientación. Todo acercamiento ha tomado por anticipado una dirección hacia un paraje, desde el cual se acerca lo desalejado para hacerse encontradizo en su sitio. De esta orientación del ser-ahí surgen las direcciones fijas a derecha e izquierda.

Desalejamiento y orientación caracterizan, pues, la peculiar espacialidad

33. Cf. SZ, p. 87s (G, p. 76). Véase W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, p. 20s.

del ser-ahí. Desde ella cabe obtener la comprensión del espacio como tal. En efecto, sólo por ser el ser-ahí espacial los entes pueden salirle al encuentro dentro del mundo en su espacialidad. En la ocupación el ser-ahí abre o da espacio, es decir, deja libres a los utensilios en su espacialidad. En consecuencia, «ni el espacio está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está más bien "en" el mundo, en tanto que el ser-en-el-mundo, constitutivo del ser-ahí, ha abierto un espacio»[34].

Del mismo modo que no hay ser-ahí sin mundo, tampoco hay ser-ahí sin los otros. En la ocupación, a través de los utensilios, el ser-ahí descubre también a los otros. El campo de maíz o de trigo por el que salimos a pasear pertenece a tal o cual labrador. El bote anclado en la orilla se refiere a un conocido que lo utiliza o simplemente como bote ajeno alude a otros. «El mundo del ser-ahí deja libres, según esto, a entes que no sólo se distinguen del utensilio y de las cosas en general, sino que con arreglo a su forma de ser, que es la del ser-ahí, están a la par ellos mismos, en el modo del ser-en-el-mundo, en el mundo dentro del cual nos salen al encuentro»[35]. Estos entes no son utensilios, sino que, como el ser-ahí mismo que les deja libres, están también y concomitantemente ahí. Es de observar que «los otros» no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí, de la que se destaca el yo; los otros son más bien aquellos de los cuales uno mismo no se distingue. Por ello, el estar también y concomitantemente ahí de los otros designa la igualdad del ser, en el sentido del estar en el mundo ocupándose de los utensilios. «En razón de este concomitante ser-en-el-mundo el mundo es en cada caso ya siempre aquel que se comparte con los otros. El mundo del ser-ahí es un "mundo en común" (*Mitwelt*). El "ser en" es "ser con" otros (*Mitsein*). El ser en sí intramundano de éstos es "ser-ahí conmigo" (*Mitdasein*)»[36]. En otras palabras a la estructura del ser en el mundo pertenece esencialmente el ser-unos-con-otros. Un Robinson Crusoe ontológico es impensable.

El comportamiento del ser-ahí respecto de los otros viene definido por la «preocupación» o «solicitud» (*Fürsorge*), en el sentido del «estar pendiente» de los otros o de «tener el ánimo puesto» en ellos. Heidegger nota mordazmente que sus formas más corrientes son las que delatan deficiencia o indiferencia. El ser uno para otro, uno contra otro, uno sin otro, el pasar de largo uno junto a otro, el no importarle uno a otro, son modos posibles de la solicitud, pero son los últimamente nombrados los más cotidianos. Por lo que respecta a sus modos positivos la solicitud tiene dos posibilidades extremas: uno puede quitarle a otro su cuidado, tomándolo a su cargo

34. SZ, p. 149 (G, p. 129).
35. SZ, p. 158 (G, p. 137).
36. SZ, p. 158s (G, p. 137).

en su lugar o puede ayudarle a sobreponerse a él. El primer modo crea una relación de dependencia; el segundo promueve libertad. Entre estos dos extremos de la solicitud el substitutivo-dominador y el anticipativo-liberador, se mantiene por lo común el cotidiano ser unos con otros[37].

d) *El estado de abierto*

La estructura del ser-ahí como ser-en-el-mundo tiene lugar como modo de ser del «estado de abierto» (*Erschlossenheit*). En efecto, como acabamos de ver el ser-ahí está esencialmente constituido por el ser-en-el-mundo, es decir él mismo es en cada caso *su* «ahí». El «aquí» o el «allí» del lenguaje corriente sólo son posibles en un «ahí», es decir, si hay un ente que, en cuanto ser-en-el-mundo abre un espacio. Este ente ostenta entonces el carácter de no cerrado o de abierto. La expresión figurada y óntica, según la cual el hombre es *lumen naturale*, se refiere en el fondo a esa estructura ontológico-existencial del estado de abierto, gracias a la cual el ser-ahí, en cuanto despejado o iluminado (*gelichtet*) por sí mismo, es él mismo su «ahí». En efecto, sólo a un ente que es su propia iluminación, su propio estado de abierto, se le hacen patentes los entes ocultos en la oscuridad. Por ello, el ser-ahí trae consigo, de suyo, su «ahí», su estado de abierto: de otro modo no es en absoluto un ente de esta esencia. Ahora bien, el estado de abierto encierra tres momentos que en adelante vamos a analizar: el «encontrarse» (*die Befindlichkeit*), el «comprender» (*das Verstehen*) y el «habla» (*die Rede*).

1) Ser-ahí como *encontrarse*. Lo que Heidegger entiende por «encontrarse» es aquel peculiar modo de ser que responde a la pregunta: ¿cómo te va? Su fundamento óntico es el temple o estado de ánimo (*Stimmung*). Heidegger da por supuesto que hay en nosotros una apertura más originaria que la que se lleva a cabo en el conocimiento. En éste se nos pone delante este o aquel ente. En el estado de ánimo, en cambio, lo que se me pone delante es mi situación global en el conjunto del ser. Mi ánimo puede estar levantado o aplanado, pero en uno y otro caso el ser se desemboza como una carga. Por qué, no se sabe. Y el ser-ahí no puede saber semejante cosa, porque las posibilidades de apertura de que dispone el conocimiento se quedan demasiado cortas frente a ese originario abrir que es peculiar del estado de ánimo. El temple hace patente «cómo le va a uno». En ese «cómo le va a uno» el estado de ánimo coloca al ser-ahí ante su propio ser.

En el estado de ánimo el ser-ahí se manifiesta como el ente que ha sido

37. Cf. SZ, p. 162s (G, p. 141s).

entregado a la responsabilidad de su propio ser. En efecto, en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad el ser del ser-ahí «puede irrumpir como el *nudo hecho de que es y tiene que ser*. Se hace patente el puro hecho de que es; el dónde y el hacia dónde permanecen en la oscuridad»[38]. El ser-ahí está, quiéralo o no, embarcado. Ha sido echado a la existencia sin ser consultado. Está ahí de hecho, sin saber por qué. A este carácter de «echado» del ser del ser-ahí, denomina Heidegger la «deyección» *(Geworfenheit)*. La expresión busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. Facticidad, empero, no quiere decir ser-dado al modo del ser-a-la-vista. La facticidad *(Faktizität)* no es la efectividad *(Tatsächlichkeit)* de un hecho, de un ser-dado que permite preguntar por el dador, sino una determinación ontológica del ser-ahí.

2) Ser-ahí como *comprender*. El comprender acompaña siempre al modo de encontrarse. Ahora bien, esta comprensión no ha de entenderse teórica, sino prácticamente; no se trata tanto de saber cuanto de poder, de «poder emprender algo», de «poder hacer frente a una cosa», de «estar a su altura», como cuando decimos: «Él entiende de carpintero.» Ahora bien, lo que *se puede* en el comprender, en cuanto existencial, no es ningún «algo», sino el *ser* en cuanto existir. «En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ser-ahí como poder-ser»[39]. El ser-ahí, en efecto, no es nunca un ente dado, a la manera del ser-a-la-vista, que posea además la capacidad de poder algo, sino que es primariamente ser-posible. El ser-ahí es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual es él, tal es su posibilidad.

Huelga decir que Heidegger no entiende la posibilidad ni en el sentido de la posibilidad metafísica de la escolástica o de Leibniz (algo que puede ser, pero no es), ni en el sentido de lo contingente (algo que puede o no ocurrir), sino en sentido existencial, como modo de ser del ser-ahí. El ser-ahí, en efecto, existe como poder-ser *(Seinkönnen)*. Como tal se encuentra siempre ante determinadas posibilidades, que él hace o no hace suyas, ase o marra. Esto quiere decir: como ser-posible, el ser-ahí *se siempre* a través de sí mismo en diversos modos y grados posibles. Él es esencialmente un tal comprender y, como tal, sabe acerca de su poder-ser. Ahora bien, el comprender tiene el carácter del proyecto *(Entwurf)* por el que Heidegger entiende «la estructura ontológico-existencial del libre espacio de juego del fáctico poder-ser»[40]. El ser-ahí pro-yecta, es decir, arroja ante sí sus posibilidades como posibilidades, las deja ser en cuanto tales, y de este modo se autorrealiza. El proyectar no tiene nada que ver con el conducirse con

38. SZ, p. 179 (G, p. 156).
39. SZ, p. 191 (G, p. 166).
40. SZ, p. 193 (G, p. 168).

arreglo a un plan preconcebido: el ser-ahí se ha proyectado ya en cada caso y es siempre, mientras existe, proyectante. Y como tal proyectante se comprende siempre por sus posibilidades. «El comprender, en cuanto proyectar, es la forma de ser del ser-ahí, en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades»[41]. Sólo porque el ser-ahí es lo que llega o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: ¡Llega a ser lo que eres![42]

Los dos existenciales del encontrarse y del comprender constituyen una estructura unitaria. Disociarlos sería malentenderlos. En cuanto determinado esencialmente por el encontrarse, el ser-ahí se halla siempre sumido en determinadas posibilidades. Y esto quiere decir: el ser-ahí está entregado a la responsabilidad de sí mismo, es posibilidad yecta *(geworfene Möglighkeit)* de cabo a rabo. En último término, como esbozará Heidegger más adelante en el análisis de la muerte, «el ser-ahí es la posibilidad del ser libre para el más peculiar poder-ser». Ahora bien, si el comprender se lleva a cabo como proyectar y el proyectar se realiza en el seno de la deyección, es claro que el ser-ahí se comprende en definitiva como proyecto-yecto *(geworfener Entwurf)*[43].

El desarrollo del comprender se llama «interpretación» *(Auslegung)*. Ésta no tiene necesariamente la estructura de una proposición *(Aussage)*. La proposición es más bien un modo derivado de la interpretación. Es aquí donde el concepto de «sentido» *(Sinn)* encuentra su verdadero lugar. El sentido es un existencial del ser-ahí, no la peculiaridad de un ente. Sentido sólo hay para el ser-ahí en cuanto existe en la forma del estado de abierto. «Sólo el ser-ahí puede, por ende, tener sentido o carecer de él»[44].

3) Ser-ahí como *habla*. Tan originaria como el encontrarse y el comprender es el habla. Heidegger la define como la articulación de la comprensibilidad. El encontrarse comprendiendo del ser-ahí lleva consigo un conjunto articulado de significaciones, que se expresa como habla. El habla es el fundamento ontológico-existencial del lenguaje, pero no el lenguaje mismo. Éste es más bien el estado de ex-presada del habla. El habla, tal como la entiende Heidegger, incluye la doble posibilidad del escuchar y del callar. En efecto, sólo donde es dada la posibilidad de escuchar, hay un auténtico hablar. En cambio, el no hacer más que andar diciendo u oyendo, es una privación del habla. Ésta debe llevar a un comprender que no se funda ni en el mucho hablar ni en el afanoso andar oyendo. De ahí que el hablar auténtico incluya también el callar. Como suele decirse, hay

41. Ibíd.
42. Cf. SZ, p. 193s (G, p. 168s).
43. Cf. SZ, p. 148s (G, p. 171).
44. SZ, p. 201 (G, p. 176).

silencios que hablan. «Quien calla en el hablar uno con otro puede dar a entender, es decir, forjar la comprensión mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. El decir muchas cosas sobre algo no garantiza para nada el que se haga avanzar su comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la pseudoclaridad, es decir, la incomprensibilidad de la trivialidad. Pero callar no quiere decir ser mudo. El mudo tiene, al revés, la tendencia a "decir" algo. Un mudo no sólo no ha probado que puede callar, sino que le falta incluso toda posibilidad de probarlo. Y no más que el mudo muestra el habituado por naturaleza a hablar poco que calla y puede callar. Quien nunca dice nada tampoco puede callar en un momento dado. Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar»[45]. Así, en este sentido amplio, el hombre es, como vieron los griegos, ζῶον λόγον ἔχον, un animal que habla[46].

e) *La caída*

La visión del ser-ahí como ser-en-el-mundo con la doble determinación de la deyección y del proyecto choca con la manera ordinaria de entenderse el hombre a sí mismo y a la realidad. En ella, por miedo a su propio poder-ser, el hombre huye de sí mismo y se refugia en el anonimato del impersonal «uno» *(das Man)*. Con sus penetrantes análisis fenomenológicos del uno –el concepto remite al de «multitud» en Kierkegaard y se relaciona estrechamente con el *«on»* de Sartre y con lo que entre nosotros Ortega ha denominado «la gente»– Heidegger responde a la pregunta sobre quién es, inmediata y regularmente, el «sujeto» del ser-en-el-mundo. Pues bien, éste no es el ser-ahí mismo. Su puesto lo ocupa el uno. El uno constituye así en Heidegger la forma extrema de lo que desde Hegel se llama la «alienación» humana. Pero esta alienación no es el resultado de la religión, del régimen de producción capitalista o de otras lindezas: es la forma originaria de la existencia humana. El uno determina al ser-ahí incluso cuando no lo escoge como héroe[47]. «El ser-ahí es primariamente uno y a menudo sólo eso»[48].

En efecto, como se deduce de los anteriores análisis el ser-ahí como ser-en-el-mundo es ante todo y forzosamente ser *cabe* los entes y ser uno *con* otro. Tan cabe los entes que se olvida de sí mismo. Tan uno con otro que

45. SZ, p. 218s (G, p. 190).
46. Cf. SZ, p. 219 (G, p. 191).
47. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, prólogo de P. Ricoeur, trad. por C. Díaz Hernández, Madrid 1969, p. 31.
48. SZ, p. 172 (G, p. 150).

no se distingue de los otros. He aquí al uno. El ser-ahí «no es el mismo: los otros le han arrebatado su ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades de ser del ser-ahí. Pero estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo en este dominio de los otros es que no es "sorprendente", sino que es aceptado desde un principio sin verlo así por el ser-ahí... Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. "Los otros", a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano ser-uno-con-otro "son ahí", inmediata y regularmente. El "quién" no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno"»[49].

Bajo el dominio del uno el ser del ser-ahí se disuelve en la forma de ser de los otros. Disfruta y goza como *se goza*; lee, ve y juzga como *se juzga*; incluso encuentra sublevante lo que *se* encuentra sublevante y se aparta del montón como los otros se apartan de él. «El uno, que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad»[50].

El uno tiene sus peculiares modos de ser entre los que sobresalen la tendencia a la nivelación, la guarda del término medio, el cultivo de la banalidad, etc., como aspectos de lo que Heidegger denomina la «publicidad» *(Öffenlichkeit)*. El uno se mantiene, en efecto, en el término medio de aquello que está o no está bien, que se admite o no, que se aprueba o se rechaza. Esta guarda celosa del término medio conduce al triunfo de la banalidad y al nivelamiento de todas las posibilidades de ser. «Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado de la noche a la mañana como cosa sabida hace tiempo. Todo lo arduamente conquistado se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza»[51]. La publicidad lo oscurece todo y da así lo encubierto por lo sabido y accesible a todos. Ella regula inmediatamente toda interpretación del mundo y tiene en todo y siempre razón.

La consecuencia de todo ello es el fatal deslizamiento de la existencia hacia la facilidad y la irresponsabilidad. El uno descarga al ser-ahí de toda responsabilidad. Él está en todas partes, pero de tal manera que siempre se ha escurrido, dondequiera se toma una decisión. «El uno puede darse el gusto, por así decirlo, de que uno apele constantemente a él. Puede responder de todo con suma facilidad, porque no es nadie que haya de hacer frente a nada. "Fue" siempre él, y sin embargo puede decirse que no ha sido nadie. En la contidianidad del ser-ahí lo más es obra de aquel del

49. SZ, p. 168s (G, p. 146s).
50. SZ, p. 169 (G, p. 147).
51. Ibíd.

que tenemos que decir que no ha sido nadie»[52]. «Todos son el otro y ninguno es él mismo»[53].

El uno, el sujeto de la existencia cotidiana se manifiesta por una serie de fenómenos típicos de la vida «pública» –en el sentido del modo de ser de la «publicidad»– que Heidegger denomina las «habladurías» *(das Gerede)*, la «curiosidad» *(die Neugier)* y la «ambigüedad» *(die Zweideutigkeit)*.

Por las ***habladurías*** el uno se mueve en el anonimato del «se dice» *(Man sagt)*. No interesa la cosa de que se habla, sino lo que se dice acerca de ella. El habla pierde el sentido originario de expresión y comunicación verdaderas y pasa a ser una pura transmisión y repetición de lo que se dice. En último término, la cosa es así, porque así se dice. Las habladurías constituyen la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse en verdad nada. Ellas preservan incluso del peligro de fracasar en semejante apropiación. «Las habladurías, con las que puede arramblar cualquiera, no sólo desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada es ya cerrado»[54]. Todo ello da al ser-ahí una pseudoevidencia y una falsa seguridad, que le ocultan su verdadero ser. En definitiva, la existencia en común es una charla en común y la preocupación común en torno a las habladurías de esa charla.

Es propio del hombre, como ya observó Aristóteles, el deseo innato de ver. Por su parte, san Agustín subrayó la primacía del ver sobre los demás sentidos. Pues bien, por la ***curiosidad*** el ser-ahí cotidiano se entrega a esa tendencia a ver, pero no para comprender lo visto, sino ***sólo*** para ver. La curiosidad busca lo nuevo por lo nuevo. Mariposea de una cosa en otra, sin demorarse en ninguna. Lo que le mueve no es el ocio de la contemplación, sino la inquietud del cambio. Si se preocupa de saber es sólo para tener por sabido. Consecuencia de todo ello son la disipación y la inestabilidad: «La curiosidad está en todas partes y en ninguna»[55].

Habladurías y curiosidad sumen al ser-ahí en una ***ambigüedad*** irremediable. No se sabe ni lo que se sabe, ni lo que se ignora. Y este equívoco es total: se extiende al mundo, a los otros y al ser-ahí mismo. «Ambiguamente está el ser-ahí siempre "ahí", es decir, en ese público estado de abierto del ser-uno-con-otro, donde las más vocingleras habladurías y la más inventiva curiosidad mantienen en marcha la faena, allí donde cotidianamente sucede todo y en el fondo nada»[56].

Esta ambigüedad domina el ser-uno-con-otro como tal. En él se intercalan inmediatamente las habladurías y la curiosidad. Cada cual está al

52. SZ, p. 170 (G, p. 148).
53. Ibid.
54. SZ, p. 224 (G, p. 195).
55. SZ, p. 229 (G, p. 200).
56. SZ, p. 231 (G, p. 201s).

acecho de otro, de lo que hará y dirá. «El ser-uno-con-otro no es en absoluto una apretada pero indiferente compañía, sino un tenso pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar mutuamente los oídos. Tras la máscara del "uno para otro" actúa el "uno contra otro"»[57].

En las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad se desemboza aquella forma fundamental del ser de la cotidianidad que Heidegger llama la «caída» *(das Verfallen)*. El término no expresa, según Heidegger, ninguna valoración negativa, sino que significa sólo esto: el ser-ahí está inmediata y regularmente cabe el mundo del que se ocupa. Se ha perdido en la publicidad del uno. Como proyecto-yecto ha caído ***de*** sí mismo ***en*** el mundo, un mundo que es para él tentador a la par que aquietador. Huelga decir que el ser-ahí puede caer en el mundo, porque el mundo forma parte de su estructura ontológica. «De» sí mismo, en cuanto fáctico ser en el mundo, ha caído ya siempre el ser-ahí, y ha caído «en» el mundo mismo inherente a su ser y no en ningún ente con que tropiece. La caída es la determinación existencial del ser-ahí en el modo de ser cotidiano de la ***inautenticidad***. «Inauténtico» no significa que el ser-ahí haya perdido en general su ser, sino que no es él mismo. Este «no ser él mismo» es, sin embargo, la forma de ser en la que el ser-ahí, inmediata y regularmente, existe.

Ahora bien, ¿no parece que el fenómeno de la caída habla en contra de la determinación del ser-ahí como existencia y, por ende, como proyecto? ¿Es posible concebir al ser-ahí como un ente, en cuyo ser le va su poder-ser, si este ente, inmediata y regularmente ha caído de sí mismo en el mundo? En la caída no le va al ser-ahí ninguna otra cosa que su poder-ser-en-el-mundo, aunque en el modo de ser de la inautenticidad. Si el ser-ahí puede caer, es porque le va el ser-en-el-mundo, encontrándose y comprendiendo. La caída no es, en definitiva, sino el modo cotidiano como el ser-ahí está en el mundo. Y a la inversa, la existencia auténtica no es nada que flote por encima de la cotidianidad caída, sino sólo, existencialmente, un modo distinto de empuñarla. Dicho de otro modo, la caída es un concepto ontológico, no óntico. Por ello, aunque Heidegger habla un lenguaje teológico, con su descripción de la caída no quiere dar a entender algo parecido a una visión «nocturna» del ser-ahí, que viniera a completar otras visiones demasiado luminosas o simplemente blandengues o inocuas. La caída «desemboza una esencial estructura ontológica del ser-ahí, la cual está tan lejos de pertenecer a su lado nocturno, que constituye todos sus días en lo que tienen de cotidianos»[58].

57. SZ, p. 232 (G, p. 202).
58. SZ, p. 238 (G, p. 207). Heidegger distingue cuidadosamente su concepción ontológico-existencial de la caída de cualquier tesis óntica, ya sea antropológica o teológica, sobre la inocencia o corrupción de la

f) *El cuidado y la totalidad del todo estructural del ser-ahí*

Los anteriores análisis existenciales han hecho patente al ser-ahí en sus diferentes estructuras ontológicas. En ellas se nos muestra como un todo, pero no se nos dice todavía en qué consiste su totalidad o unidad articulada y global. Ahora bien, puesto que el ser-en-el-mundo constituye una estructura unitaria, Heidegger quiere ahora cogerla en su totalidad. El suelo para esta tarea lo ofrece ante todo el análisis de la angustia, la cual como modo fundamental del encontrarse, constituye una de las más originarias posibilidades de apertura del ser-ahí. Sólo después podrá seguir el análisis del cuidado, como totalidad o unidad articulada del todo estructural del ser-ahí, en cuanto ser-en-el-mundo.

1) La *angustia*. Con su análisis de la angustia Heidegger pisa conscientemente el sendero abierto anteriormente por la antropología teológica cristiana, particularmente por los autores que, como san Agustín, Lutero y Kierkegaard, se enfrentaron radicalmente con la problemática del ser-para-Dios del hombre[59]. Ahora bien, angustia *(Angst)* no es lo mismo que miedo *(Furcht)*. El miedo proviene de un ente concreto que de algún modo nos amenaza y ante el cual, instintivamente, retrocedemos. La angustia, en cambio, se distingue del miedo por el hecho de que lo que amenaza no es nada, ni está en ninguna parte. Angustia y nada se pertenecen mutuamente. En la angustia lo que amenaza no es ninguno de los entes intramundanos; no está-ahí ni en ninguna parte. Y, sin embargo, está tan cerca que uno se siente agarrado, y siente que se le corta la respiración... y, con todo, nada. La insistencia en el «nada» y el «ninguna parte» intramundanos quiere decir fenoménicamente que aquello ante qué *(wovor)* la angustia se angustia es el mundo en cuanto tal. Por ello, pasada la angustia, suele decir el habla cotidiana: «No era realmente nada.» Esta manera de hablar es sorprendentemente exacta. Aquello ante qué la angustia se angustia no es ónticamente nada. Pero esa nada se funda en algo más originario, en el mundo en cuanto estructura ontológica del ser-ahí. En último término, aquello ante qué la angustia se angustia es el *mismo ser-en-el-mundo*. En el angustiarse se abre por vez primera el *mundo como mundo*.

Pero la angustia, en cuanto modo fundamental del encontrarse, no es sólo angustia «ante», sino también angustia «de». Pues bien, aquello de qué *(worum)* se angustia la angustia es el mismo ser del ser-ahí, como

naturaleza humana. La primera es anterior a las segundas y por ello no decide nada sobre ellas. En cambio, la antropología o la teología, al hacer semejantes afirmaciones, habrán de recurrir a la estructura existencial puesta de manifiesto por su análisis, si es que quieren ser objeto de comprensión conceptual.

59. Cf. SZ, p. 252s, nota 3 (G, p. 219s).

poder-ser en el mundo. En la angustia el ente intramundano se hunde en la insignificancia. El mundo ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco la compañía de los otros. La angustia arroja así al ser-ahí contra aquello mismo de qué se angustia, su propio poder-ser en el mundo. La angustia *singulariza* al ser-ahí como *solus ipse* y lo pone ante su poder-ser más peculiar: el *ser libre* para la libertad de elegirse y empuñarse a sí mismo. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad del ser-ahí con el mundo, en el que desde siempre ha caído. Con su oscura e inquietante amenaza la angustia cumple la importante función de sacar al ser-ahí de su obvio y cotidiano sentirse en casa y de introducirlo en el modo existencial del sentirse fuera de casa *(das Unzuhause)*. Ahora resulta visible ante qué huye la caída. No *ante* los entes intramundanos, sino justamente *hacia* ellos, como aquellos entes cabe los cuales puede detenerse la ocupación con aquietada familiaridad. La cadente huida hacia el «en casa» es huida ante el «no en casa», es decir, ante la inhospitalidad que hay en el ser-ahí, en cuanto echado al mundo y entregado a la responsabilidad de sí mismo. Solo, aislado, desarraigado, sin hogar donde cobijarse, así se encuentra el ser-ahí en la angustia. Ella nace de su condición originaria y la pone de manifiesto en toda su trágica y brutal desnudez[60].

2) El *cuidado*. Heidegger entiende con Kierkegaard por «cuidado» *(Sorge)* una relación que se relaciona consigo misma y lo considera la estructura fundamental que totaliza y da unidad al conjunto de estructuras que su análisis ha ido hasta ahora desvelando. En efecto, el ser-ahí se ha desembozado hasta ahora como una *posibilidad* (existencia, comprender, proyecto), *echada* al mundo (ser-ahí, encontrarse, deyección), en el que de ordinario y regularmente se *ha perdido* (caída, uno, inautenticidad). Los tres caracteres ontológicos del ser-ahí son, según esto, la existencialidad, la facticidad y el ser caído. Estas determinaciones existenciales no son como trozos de algo compuesto, sino un conjunto estructural bien trabado, cuya unidad constituye el ser del ser-ahí. ¿Cómo caracterizar ulteriormente esa unidad?

Veámoslo. El fenómeno global de la angustia ha puesto al ser-ahí ante su más peculiar poder-ser. Ese estar orientado del ser-ahí hacia su propio poder-ser, lo caracteriza Heidegger como un «pre-ser-se» o «anticiparse» a sí mismo *(sich-vorweg-sein)*. «El ser-ahí está siempre *más allá de sí mismo*, no como un conducirse relativamente a otros entes que él no es, sino como ser relativamente al poder-ser que es él mismo»[61]. En efecto, por la dimensión del poder-ser el ser-ahí se adelanta a sí mismo en el proyecto existencial.

60. Cf. SZ, p. 247ss (G, p. 214ss).
61. SZ, p. 254s (G, p. 221).

En su ser hay siempre un «todavía no», que tiende a superarse. Pero al ser-ahí le es tan esencial el ser libre para su más peculiar poder-ser, como el ser ya echado en cada caso en un mundo. No lo olvidemos: el ser-ahí no es proyecto, sino como yecto. Ese estado de abandono del ser-ahí a sí mismo se ha mostrado con originaria concreción en la angustia. Además de un todavía no, el ser del ser-ahí implica, pues, también un «ya». Dicho de otro modo: el existir es siempre fáctico. La existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad. Tomado en su plenitud, el anticiparse a sí mismo del ser-ahí quiere, pues, decir: *pre-ser-se* en el *ser-ya*. Por último, el ser-ahí no se limita a ser-ya en el mundo, sino que por lo general se ha perdido en él cabe los entes intramundanos. En ese «ser cabe» se anuncia, expresa o tácitamente, aquella huida ante la inhospitalidad, que permanece encubierta normalmente por la angustia latente. En el «pre-ser-se-ya» está pues, esencialmente incluido un cadente «ser-cabe». La totalidad del todo estructural del ser-ahí se expresa, pues, en la siguiente fórmula: *pre-ser-se-ya* (en el mundo) *como ser-cabe* (los entes intramundanos). Estos tres momentos constituyen el cuidado[62].

El cuidado constituye así la unidad englobante del conjunto estructural del ser-ahí. Heidegger ha elegido cuidadosamente este término que viene a reemplazar otros términos consagrados por la tradición, como alma, espíritu, yo, sujeto, etc., para evitar cualquier malentendido sustancialista[63]. Todo lo que el ser-ahí conoce y hace, ocupación y preocupación, teoría y praxis, querer y desear, impulso e inclinación, todo son manifestaciones del cuidado. El cuidado es el *ser* del ser-ahí.

El cuidado no quiere significar ninguna capacidad humana. Se trata solamente de una estructura formal, ontológico-existencial del ser-ahí. Sin embargo, porque todo existencial debe referirse a un subsuelo óntico firme, Heidegger busca un testimonio preontológico de su exégesis del cuidado en una vieja fábula latina de Higinio. «Una vez llegó el Cuidado *(cura)* a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. El Cuidado le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer el Cuidado poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió diciendo que debía dársele el suyo. Mientras el Cuidado y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que era ella quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia, evidentemente justa: "Tú, Júpiter,

62. Cf. SZ, p. 256 (G, p. 222).
63. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 33.

por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido el Cuidado quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea el Cuidado. Y en cuanto al litigio sobre el nombre que se llame *homo*, puesto que está hecho de *humus*"»[64].

Este testimonio pre-ontológico cobra una especial significación por el hecho de que no sólo ve en el cuidado aquello a que está entregado el ser-ahí humano durante su vida, sino que esta primacía del cuidado aparece en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo y espíritu. «*Cura prima finxit:* este ente tiene el origen de su ser en el cuidado. *Cura teneat, quamdiu vixerit:* este ente no es abandonado por este origen, sino retenido, dominado por él, mientras está en el mundo. El ser-en-el-mundo tiene el sello entiforme del cuidado. Su nombre *(homo)* lo recibe este ente no de su ser, sino de aquello de que está hecho *(humus)*. En qué se haya de ver el ser original de esta obra, lo dice la sentencia de Saturno: en el tiempo. La definición preontológica de la esencia del hombre, dada en la fábula, ha fijado de antemano su atención en aquella forma de ser que domina su paso temporal por el mundo»[65].

g) *El ser-para-la-muerte*

El análisis del cuidado nos ha puesto delante la estructura total del ser-ahí, pero esa totalidad lleva el sello del inacabamiento. Mientras existe, el ser-ahí está siempre esencialmente inacabado. Si como «pre-ser-se» es más de lo que es, como «ser-ya» es menos de lo que puede llegar a ser. Siempre le queda en reserva alguna posibilidad. A la esencia del ser-ahí pertenece según esto un constante estar inconcluso. La inconclusión significa un faltar algo en el poder-ser. La conclusión de esa inconclusión o, lo que es lo mismo, el logro del acabamiento significa a la vez la pérdida del ser del ser-ahí. Esto último acontece en la «muerte» *(der Tod)*.

Henos aquí ante un círculo aparentemente insoluble. Mientras el ser-ahí existe, no alcanza nunca su totalidad. Pero tan pronto como la alcanza, la ganancia se le convierte en pérdida pura y simple del ser-en-el-mundo. El ser-ahí deja de ser ahí y pasa a ya no ser ahí. El tránsito al ya no ser ahí saca al ser-ahí de la posibilidad de experimentar el tránsito y de comprenderlo como experimentado. La muerte, la única experiencia que nos permitiría aprehender el ser-ahí total, se sustrae fundamentalmente a toda posibilidad de experimentación.

64. SZ, p. 262 (G, p. 228).
65. SZ, p. 263 (G, p. 229).

¿No es posible salir de este círculo? Es claro que no cabe la experiencia de la propia muerte. Pero, dado que el ser-ahí es esencialmente ser-uno-con-otro, ¿no habrá la posibilidad de experimentar la muerte de los otros? Esta salida se muestra inviable. Lo único que cabe experimentar en la muerte de los otros es el notable fenómeno del vuelco de un ente que pasa de la forma de ser del ser-ahí a la del ya no ser ahí. No es posible experimentar en su genuino sentido el morir de los otros. A lo sumo nos limitamos a «asistir» a él. Y no puede ser de otro modo. La muerte es, en la medida en que es, en cada caso «mía». Nadie puede tomarle a otro su muerte. El morir es algo que cada ser-ahí tiene que tomar en cada caso sobre sí mismo[66].

Si no es posible una experiencia de la muerte, ni de la propia ni de la ajena, sólo queda el intento de *anticiparla existencialmente* como una señalada *posibilidad* del ser-ahí. Las anteriores consideraciones han abierto un espacio a ese intento, en la medida en que han puesto en claro que la muerte no es un hecho óntico, sino una posibilidad ontológica en la que está en juego, en cada caso, pura y lisamente, el ser del ser-ahí. Huelga decir que éste es también el camino que Heidegger elige para salir del atolladero. Se trata, en concreto, de esbozar una exégesis ontológico-existencial de la muerte que es anterior como tal, no sólo a toda biología y ontología de la vida –la muerte, en su más amplio sentido, es un fenómeno de la vida–, sino incluso a lo que podría denominarse una metafísica y hasta una teología de la muerte[67]. En cualquier caso, por muy nuevo que sea su planteamiento, Heidegger se sabe miembro de una importante línea de pensamiento que, al hacer la exégesis de la vida, ha fijado la mirada en la muerte, y remite expresamente a la antropología teológica cristiana, desde san Pablo a Calvino, y a las investigaciones más recientes de W. Dilthey, G. Simmel y K. Jaspers[68].

Decíamos anteriormente que al ser-ahí le era inherente un esencial inacabamiento que encuentra su término en la muerte. En ella llega por vez primera a su fin el ser-ahí. La muerte es, pues, el *fin (Ende)* del ser-ahí. No hay que entender esa afirmación como si en la muerte el ser-ahí llegara a su plenitud o simplemente desapareciera. Estos dos modos de llegar al fin son propios de los entes que no tienen la forma de ser del ser-ahí. Con la madurez llega a su plenitud la fruta. El pan se consume y desaparece. No es

66. Cf. SZ, p. 316ss (G, p. 272ss).
67. Heidegger subraya expresamente que su análisis se mueve en el plano ontológico y que, por ende, no incluye ninguna tesis óntica sobre si el ser-ahí sobrevive o no a su muerte e incluso sobre si en algún sentido es o no inmortal. Aunque el análisis se mantiene dentro del «más acá», en cuanto se limita a considerar la muerte como posibilidad ontológico-existencial del ser-ahí del caso, no decide, sin embargo, nada sobre el «más allá» y su posibilidad. La exégesis ontológico-existencial de la muerte dentro del más acá es anterior a toda tesis o teoría óntica sobre el más allá.
68. Cf. SZ, p. 331, nota 2 (G, p. 285s).

así como el ser-ahí llega en la muerte a su fin. El ser-ahí no muere precisamente cuando ha llegado a la plenitud de su carrera. La muerte le pilla las más de las veces o todavía inmaduro o ya caduco. Por otro lado, en la muerte el ser-ahí no desaparece simplemente, sino que sólo deja de ser como ser-ahí. El fin que la muerte lleva consigo no es ni un llegar a la plenitud ni un desaparecer, sino un ser *ser-para-el-fin*. Así como el ser-ahí es siempre, mientras existe, su «todavía no», así es también siempre su «fin». «El fin mentado con la muerte no significa para el ser-ahí un haber-llegado-al-fin *(Zu-Ende-sein)*, sino un ser-para-el-fin *(Sein-zu-Ende)*. La muerte es un modo de ser que el ser-ahí toma sobre sí tan pronto como es. "Tan pronto como un hombre nace es ya bastante viejo para morir"»[69].

La muerte se desemboza, en efecto, como la más señalada posibilidad del ser-ahí. Ella es ante todo la posibilidad más *peculiar:* con la muerte le va absolutamente al ser-ahí su propio poder-ser, su mismo ser-en-el-mundo. Ella es además la posibilidad más *irreferible:* en la muerte se rompen todas las referencias a otros entes o a otro ser-ahí. Ella es en fin la posibilidad más *irrebasable*: en cuanto poder-ser no puede el ser-ahí rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte, la posibilidad más peculiar, irreferible e irrebasable, la posibilidad extrema, detrás de la cual ya no hay otra posibilidad, se desemboza en definitiva para el ser-ahí como la posibilidad del ya no poder ser ahí, la posibilidad de su absoluta imposibilidad[70].

Ahora bien, la muerte no «es», sino como posibilidad, y sólo como posibilidad puede realizarse. «Ser-para-la-muerte» *(Sein-zum-Tode)* significa comportarse de tal modo respecto de la muerte que ésta se desemboza y mantiene como lo que es, como la posibilidad más peculiar, irreferible e irrebasable. Heidegger denomina a este modo de comportarse un correr al encuentro de la muerte *(Vorlaufen zum Tode)*. «En ese "correr a su encuentro" la posibilidad se hace cada vez mayor, es decir, se desemboza como una posibilidad que no conoce en general medida, más ni menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia»[71].

h) *La conciencia y el estado de resuelto*

Ser-para-la-muerte significa esencialmente vivir angustiado. Por eso, el ser-ahí de la cotidianidad, el uno, se cuida muy bien de convertir la angustia ante la muerte en el temor ante un accidente que se acerca. La muerte desciende al nivel de un acontecimiento cotidiano –tan cotidiano

69. SZ, p. 326 (G, p. 281).
70. Cf. SZ, p. 333s (G, p. 287s).
71. SZ, p. 348 (G, p. 301).

que ya no sorprende– que tiene lugar dentro del mundo. Y el uno se ha asegurado también una interpretación para este accidente. «El habla expresa o, más bien, por lo regular elusiva, fugaz, dice de él: al fin y al cabo también uno muere *(man stirbt)*, pero por lo pronto no le toca a uno»[72]. «Este uno es *nadie*... Si en algún caso es propia de las habladurías la ambigüedad, es en este hablar de la muerte»[73].

Frente a esa culpable caída en la inautenticidad, se trata ahora de empujar al ser-ahí cotidiano a la búsqueda de sí mismo. El ser-ahí ha de reencontrarse y recobrarse a sí mismo desde el estado de perdido en el uno. Este reencuentro tiene lugar mediante una elección, una decisión, por la que el ser-ahí se elige a sí mismo y a su más peculiar poder-ser. El *testimonio* de esta decisión es la «conciencia» *(das Gewissen)*. En su análisis del fenómeno de la conciencia, Heidegger se refiere primero a la llamada de la conciencia, después al comprender de la llamada y a la culpa, finalmente a la respuesta del ser-ahí a esta llamada en el estado de resuelto.

1) La *llamada* de la conciencia. El fenómeno de la conciencia, constituye como tal un momento esencial de la condición humana. Para expresarlo Heidegger utiliza, como corresponde, el término *Gewissen*, que se refiere expresamente al ámbito de la experiencia moral[74]. Sin embargo, lo que él va a llevar a cabo es una interpretación ontológico-existencial de la conciencia, que se relaciona estrechamente con el habla y se distingue, por ello, no sólo de los intentos de explicación óntica del fenómeno, ya sea meramente psicológica, ya sea teológica, sino incluso de su sentido más obvio e inmediato, el moral, que se descarta de un manotazo como vulgar.

La conciencia es una «llamada» *(Ruf)*. ¿Quién es llamado? El ser ahí cotidiano, caído y perdido en el mundo. ¿Qué dice esta misteriosa llamada? Nada. «La conciencia habla únicamente en el modo del callar»[75]. ¿Quién llama? «El ser-ahí llama en la conciencia a sí mismo»[76]. Llama desde la inhospitalidad de su originario y yecto ser-en-el-mundo y la llamada suena a sus propios oídos, en cuanto perdido confiadamente en el uno, como una voz extraña e inquietante. Heidegger subraya esa llamativa duplicidad en la llamada. «La llamada no resulta ni planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha *por nosotros mismos*. Llama "algo", sin que se lo espere y hasta

72. SZ, p. 336 (G, p. 290).
73. Ibíd.
74. Como es bien sabido, en alemán se distingue entre *Bewusstsein* y *Gewissen* (dos términos derivados del verbo *Wissen* = saber) y se usa el primero para referirse a la conciencia en sentido gnoseológico (el reconocimiento que acompaña a todo acto de conocimiento), mientras que se reserva el segundo para denominar la conciencia moral (el conocimiento de la bondad o malicia de nuestras acciones).
75. SZ, p. 363 (G, p. 314).
76. SZ, p. 365 (G, p. 316).

contra la propia voluntad. La llamada viene *de* mí y, sin embargo *sobre* mí»[77]. Heidegger no elude, pues, el dato fenoménico, pero lo interpreta inmediatamente a la luz de los anteriores análisis. «El ser-ahí es a la vez el que llama y el llamado»[78]. Y esto significa: «La conciencia se revela como llamada del cuidado»[79]. En el fenómeno de la conciencia se refleja la estructura global del cuidado y, por ende, el ser del ser-ahí. El que llama es el ser-ahí que se angustia en la deyección (ser-ya = facticidad); el llamado es de nuevo el ser-ahí, perdido en el uno (ser-cabe = caída) y es llamado a volverse hacia su más peculiar poder-ser (pre-ser-se = existencia).

2) El *comprender* de la llamada y la *culpa*. Lo acabamos de constatar: el ser-ahí más auténtico, el que se angustia ante la muerte, llama calladamente en la conciencia a su *alter ego*, al ser-ahí inauténtico, resguardado confiadamente en el anonimato del uno, y le invita a reencontrarse y recobrarse a sí mismo. Todo depende ahora de que el ser-ahí cotidiano escuche la llamada. La llamada no dice en rigor nada, pero con su inquietante silencio remite a una «culpa» *(Schuld)*. Huelga decir que el concepto de «culpa» tiene aquí sentido ontológico, no moral. Ahora bien, ¿de dónde cabrá sacar esa idea ontológica de culpa, sino de la misma exégesis ontológico-existencial del ser-ahí? «Definimos, pues, la idea existencial-formal del ser culpable así: ser el fundamento de un ser determinado por un no *(nicht)* –es decir, ser el fundamento de una negatividad *(Nichtigkeit)*–»[80]. La negatividad está instalada en el corazón mismo del ser-ahí, como el gusano en la fruta. Heidegger da para ello tres razones que remiten de nuevo a la estructura global del cuidado.

Éste abarca, como ya sabemos, la facticidad (la deyección), la existencia (el proyecto) y la caída. En cada uno de estos tres ámbitos el ser-ahí se hace patente como *fundamento de su propia negatividad*. Veámoslo: 1) El ser-ahí no es dueño de su facticidad. Él no se ha puesto a sí mismo en su ahí y, sin embargo, existiendo, es el fundamento yecto de su poder-ser, en la medida en que sólo puede proyectarse sobre posibilidades que le han sido dadas. De donde se sigue que no puede hacerse nunca dueño de ese fundamento y, sin embargo, ha de tomar sobre sí el ser fundamento[81]. 2) El ser-ahí tampoco es dueño de su existencia. Él es sin duda proyecto, pero proyecto yecto.

77. SZ, p. 365s (G, p. 316).
78. SZ, p. 368 (G, p. 319).
79. Ibíd.
80. SZ, p. 376 (G, p. 325). En alemán, como en el castellano antiguo, *Schuld* significa a la vez «culpa» y «deuda». De modo similar, *schuldigsein* significa indistintamente «ser culpable» y «ser deudor». La interpretación a la que Heidegger somete ambos vocablos juega constantemente con este doble sentido de ambos términos.
81. Cf. SZ, p. 376s (G, p. 326s).

Ahora bien, el proyecto no sólo está determinado como yecto por la negatividad del fundamento, sino que, en cuanto proyecto, es el mismo esencialmente negativo. El ser-ahí está en cada caso en una u otra posibilidad, pero de suerte que la una excluye la otra. «La libertad sólo es en la elección de una posibilidad, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también las otras»[82]. 3) El ser-ahí no es, inmediata y regularmente, él mismo: ha caído de sí mismo en el mundo. El momento de negatividad que hemos encontrado tanto en la deyección, como en el proyecto se desemboza en último término como el fundamento de la posibilidad de la negatividad del ser-ahí inauténtico en la caída. «El cuidado está transido, de un cabo a otro, de negatividad. El cuidado –el ser del ser-ahí– quiere decir según esto, en cuanto proyecto-yecto: ser el fundamento de una negatividad... Y esto significa: el ser-ahí es, en cuanto tal, culpable»[83]. El ser del ser-ahí en sus tres dimensiones estructurales: la deyección, el proyecto y la caída roza continuamente el no ser. El ser-ahí está herido de una culpa ontológica tan originaria como irremediable.

3) El *estado de resuelto.* La respuesta del ser-ahí a la llamada de la conciencia es lo que Heidegger denomina el «querer-tener-conciencia» *(Gewissen-haben-wollen).* En efecto, el ser-ahí no necesita cargarse con una culpa por yerros u omisiones. Le basta *ser auténticamente* el culpable que él es. Escuchar la llamada de la conciencia significa entonces comprenderse en su más peculiar poder-ser, es decir, proyectarse sobre su auténtico ser-culpable. Comprender la llamada de la conciencia es, pues, elegir, pero no elegir la conciencia, que, en cuanto tal, no puede ser elegida, sino el tener conciencia como ser libre para el más peculiar ser-culpable. Escuchar la llamada de la conciencia y comprenderla quiere decir, en definitiva, querer-tener-conciencia.

En el querer-tener-conciencia el estado de abierto se convierte en el «estado de resuelto» *(Entschlossenheit).* Heidegger determina por ello su estructura existencial, remitiendo a las tres dimensiones del estado de abierto. «El estado de abierto... resulta constituido, según esto, por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más peculiar ser culpable y por el habla como silenciosidad»[84]. El estado de resuelto, como auténtico y señalado modo del estado de abierto, se define, pues, como «el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser-culpable»[85]. En el estado de resuelto el ser-ahí ha roto la

82. SZ, p. 378 (G, p. 327).
83. Cf. SZ, p. 378s (G, p. 328).
84. SZ, p. 393 (G, p. 341).
85. Ibid.

dictadura del uno y se ha elegido a sí mismo. Se trata ahora para él de tomar sobre sí su propio poder-ser, de llegar a ser sí-mismo. Para ello no tiene por qué salir del mundo –¿cómo podría hacerlo, si el estado de resuelto no es sino el auténtico ser-en-el-mundo?–, sino ponerse en libertad para su mundo. El estado de resuelto le hace patente para ello la *situación*, es decir, el ahí abierto en él en cada caso. El estado de resuelto ha de entenderse por fin en íntima relación con el ser-para-la-muerte. En definitiva, aquello a lo que se resuelve el estado de resuelto es a correr al encuentro de la muerte como su poder-ser más peculiar e irrebasable. «Cuando el estado de resuelto que corre al encuentro ha *alcanzado* la posibilidad de la muerte en su poder-ser, ya no puede la existencia auténtica del ser-ahí ser *rebasada* por nada»[86]. El estado de resuelto es por ello consciente ser para el fin, decidido correr al encuentro de la muerte, en una palabra, «libertad para morir» *(Freiheit zum Tode).* En el estado de resuelto el ser-ahí toma animosamente sobre sí su destino y emprende, resueltamente, su camino. Ni la huida, ni la desesperación, sino una heroica y desnuda fidelidad a sí mismo, he aquí el *ethos* que alienta en el pensamiento temprano de Heidegger.

i) *Temporalidad e historicidad*

La cuestión de la unidad del todo estructural del ser-ahí ha encontrado su solución en el estado de resuelto. La raíz última de esta unidad no es el yo, tanto si se le entiende como una substancia, como es el caso de la ontología clásica, como si se hace de él un puro sujeto trascendental del pensamiento, la pura forma de la autoconciencia que precede y sigue a toda experiencia, como sucede en Kant. Es claro que, al decir «yo», el ser-ahí mienta al ente que en cada caso es él mismo, pero interpretándolo desde el mundo del que se ocupa. Uno es, en efecto, *aquello* de lo que uno se ocupa. «Con el yo se expresa el cuidado, inmediata y regularmente, en el huidizo hablar del yo de la ocupación. El uno mismo dice en la voz más alta y con la mayor frecuencia "yo", "yo", porque en el fondo no es auténticamente él mismo y esquiva el poder-ser más propio»[87]. En cambio el angustiado y silente sí-mismo *(Selbst)* «no dice justamente "yo", "yo", sino que es en la silenciosidad el ente yecto que él auténticamente puede ser»[88]. La entera ontología, clásica y moderna, no ha superado, pues, respecto del yo el punto de vista del uno. En definitiva, ser sí-mismo no significa otra cosa

86. SZ, p. 407 (G, p. 353s).
87. SZ, p. 426 (G, p. 370s).
88. SZ, p. 427 (G, p. 371).

que el estado de resuelto que corre al encuentro de la muerte. Sólo a partir de este resuelto ser-para-la-muerte es posible la «mismidad» *(Selbsheit)*. Ahora bien, ser sí-mismo no es nunca un don sino una tarea. El ser-ahí está, mientras existe, en camino hacia sí mismo.

El estado de resuelto que corre al encuentro de la muerte, nos ofrece también la clave para la comprensión de la *temporalidad* del ser-ahí. ¿Qué es, en efecto, el resuelto correr al encuentro de la muerte? Es ser para la posibilidad más propia y peculiar. En tanto que resuelto correr al encuentro de la muerte, el ser-ahí está en condiciones de mantener ante sí la muerte como posibilidad y de este modo de *llegar (zukommen)* a sí mismo. Ahora bien, ese poder llegar a sí mismo en la más señalada posibilidad, manteniéndola ante sí, es el fenómeno originario del «futuro» *(Zukunft)*. Según esto, el ser-ahí es en su ser futuro[89]. Por otro lado, en el resuelto correr al encuentro de la muerte el ser-ahí comprende su ser como ser culpable, es decir, toma sobre sí su deyección. Ahora bien, tomar sobre sí la deyección sólo es posible, si el ser-ahí futuro, volviendo sobre sí mismo, es auténticamente como ya siempre ha *sido (gewesen)*. Esta capacidad del ser-ahí de volverse hacia lo que ya ha sido constituye el fenómeno originario del «pasado» *(Gewesenheit)*[90]. En realidad, dada la relación necesaria entre el resuelto correr al encuentro de la muerte y el tomar sobre sí la deyección, el ser-ahí no puede *llegar* a sí sin *volver* sobre sí, es decir, no puede ser *futuro*, sin ser a la par *pasado*. Finalmente, el resuelto correr al encuentro de la muerte abre en cada caso al ser-ahí su situación, su ahí. El resuelto ser-ahí sólo puede estar *presente (gegenwärtig)* cabe los entes de los que se ocupa en la situación, en la medida en que deja que le salgan al encuentro como *presentes*. En ese estar presente, en el sentido del dejar que salga al encuentro lo presente, reside el fenómeno originario del «presente» *(Gegenwart)*[91]. Llegando a sí en la medida en que vuelve sobre sí, yendo hacia el futuro con todo el peso del pasado, el ser-ahí resuelto se hace presente en la situación. El pasado surge del futuro, pero de suerte que el futuro, que va siendo pasado, emite de sí el presente. A ese fenómeno unitario denomina Heidegger la «temporalidad» *(Zeitlichkeit)*. La temporalidad es el fundamento ontológico del cuidado. Sus elementos estructurales son el pre-ser-se (futuro), como ser-ya (pasado) y como ser-cabe (presente). La temporalidad es el sentido del cuidado auténtico y, por ende, de la existencia.

Ahora bien, la temporalidad no es ningún ente. En rigor, la temporalidad no «es», sino que se temporaliza *(zeitigt)*. La temporalidad es esencialmente extática, lo originariamente «fuera de sí». Sus tres dimensiones, el

89. Cf. SZ, p. 430s (G, p. 374).
90. Cf. SZ, p. 431 (G, p. 374s).
91. Cf. SZ, p. 431 (G, p. 375).

futuro, el pasado y el presente, no son tanto fases como éxtasis. El primario es el *futuro*. Ahora bien, dado que el ser-ahí auténtico se desemboza como un correr al encuentro de la muerte, el futuro se manifiesta también necesariamente como *finito*. El tiempo auténtico es, por ende, finito.

Tal es para Heidegger el sentido originario del tiempo: el mismo proceso de temporalización de la existencia. La existencia se temporaliza conforme a sus tres éxtasis: el futuro, haciéndose presente, pasa a ser pasado. El ser-ahí no es temporal porque esté en el tiempo, sino porque está entretejido de tiempo. Existir es temporalizarse. Muy otro es el tiempo tal como lo concibe el ser-ahí cotidiano. En el estado inauténtico de la caída vige el tiempo vulgar, el tiempo del reloj, concebido como una sucesión infinita de «ahora», unidireccional e irreversible. De este modo evita el ser-ahí caído tomar conciencia de su propia temporalidad finita. Hasta el último momento el uno tiene siempre *todavía* tiempo.

La temporalidad ha puesto el acento en el porvenir y, por ende, en la muerte. Pero el ser-ahí es tan futuro como pasado. La muerte es sólo uno de los dos términos que encierran la totalidad del ser-ahí. El otro es el comienzo, el nacimiento. El ser-ahí es un ente *entre* el nacimiento y la muerte. Su existencia consiste en un extenderse, un estirarse entre el nacer y el morir. En el ser del ser-ahí está inclùido aquel «entre» que le refiere a su comienzo y a su fin. Nacimiento y muerte no constituyen, sin embargo, dos términos separados, a la manera del punto de partida y de llegada de un camino. Ni el nacimiento es jamás algo *ya* pasado, ni la muerte algo *todavía* por venir. Nacimiento y muerte constituyen más bien en cada instante el ser del ser-ahí. «El ser-ahí existe naciendo y naciendo muere»[92]. Ambos términos, nacimiento y muerte, y su «entre», se dan siempre en el ser-ahí, en tanto que éste existe. A esta específica movilidad del *estirado estirarse* entre nacimiento y muerte, denomina Heidegger el «acontecer» *(geschehen)* del ser-ahí. Dejar en libertad la estructura de este acontecer y sus condiciones existenciales significa adquirir una comprensión ontológica de la «historicidad» *(Geschichlichkeit)*[93].

La historicidad no es, pues, como una propiedad que se añadiría a una naturaleza no histórica: constituye el corazón mismo del ser del ser-ahí. La esencia de la historia resulta de esta historicidad originaria. Si la existencia tiene la estructura de un acontecer, el proceso de ese acontecer constituye lo que llamamos propiamente «historia» *(Geschichte)*. Historia en este sentido existencial-ontológico es siempre y únicamente historia del ser-ahí. Sólo el ser-ahí puede y debe llamarse un *ente histórico*. Decir, pues, que el ser-ahí

92. SZ, p. 495 (G, p. 431).
93. Cf. SZ, p. 495s (G, p. 431).

es histórico no significa simplemente que esté situado necesariamente en la historia, ni siquiera que le sea esencial tener una historia, sino algo mucho más hondo y originario, a saber, que su ser está constituido estructuralmente por la historicidad. Y dado que el ser-ahí es ser-en-el-mundo la historia es al mismo tiempo historia mundial o universal *(Weltgeschichte)*. Por último, la historia en el sentido ontológico del acontecer del ser-ahí es el fundamento de la historia en el sentido gnoseológico del saber histórico *(Historie)*. Pero tengámoslo bien presente: donde no hay una existencia que acontece no hay auténtica *Geschichte* y, en consecuencia, tampoco puede haber *Historie*.

Como se ve, Heidegger ha dado al término «historia» un vuelco total, como corresponde a un pensamiento que parte del primado indiscutible de la existencia. La historia no se refiere a los sucesos que acontecen dentro del mundo, sino al mismo acontecimiento de la existencia. Lo *primariamente* histórico es el ser-ahí como ser-en-el-mundo. Lo *secundariamente* histórico está constituido por los entes que le salen al encuentro dentro del mundo. Lo que normalmente llamamos «historia universal» se origina de una falsa orientación hacia lo secundariamente histórico. En realidad, la historia universal tiene carácter histórico en cuanto está implicada en el acontecimiento del ser-ahí. El acontecer de este acontecimiento constituye la verdadera y auténtica historia universal.

Es claro que la historia y la historicidad así entendidas se relacionan estrechamente con la temporalidad. Ahora bien, en esa correlación la primacía corresponde a la temporalidad. El ser-ahí «no es temporal porque esté dentro de la historia, sino que, al contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque en el fondo de su ser es temporal»[94]. En una palabra, el ser-ahí es *histórico* porque es *temporal*. La historicidad tiene su fundamento en la temporalidad y, en cuanto enmarcada por el nacimiento y la muerte, es, como aquélla, finita. Por ello la auténtica historicidad sólo puede darse en el seno del estado de resuelto, por el que el ser-ahí se arranca a la multiplicidad sin fin de las posibilidades inauténticas y hace entrega de sí mismo a sí mismo en la elección de la única y auténtica posibilidad, a la vez heredada y elegida: el ser-para-la-muerte. De este modo se coloca el ser-ahí frente a la simplicidad de su propio «destino» *(Schicksal)*. El ser-ahí sólo puede ser alcanzado por los golpes del destino, porque desde el fondo de su ser existe conforme al propio destino. Además de ese destino individual habla también Heidegger del destino colectivo *(Geschick)*, en cuanto que el acontecimiento del ser-ahí se realiza siempre en compañía de otros existentes. Pero lo importante para él es el destino individual y cuanto se relaciona

94. SZ, p. 498 (G, p. 433).

con el estado de resuelto. Ahí radica el núcleo central de la historicidad. Existir decididamente conforme al propio destino, constituido por la trama igualmente originaria de muerte, culpa, conciencia, libertad y finitud, significa ser histórico desde el fondo mismo de la existencia.

Decisión, elección del propio destino y auténtica historicidad constituyen en consecuencia una estructura unitaria, cuyo oculto fundamento se encuentra en la temporalidad finita del ser-para-la-muerte. Así lo expone el propio Heidegger en un párrafo compacto, que resume lo más esencial de sus análisis existenciales: «Sólo un ente que en su ser es esencialmente futuro, de manera que, libre para su muerte y estrellándose en ella, pueda arrojarse retroactivamente sobre su ahí fáctico; o lo que es lo mismo, sólo un ente que, en cuanto futuro, es con igual originalidad pasado, es capaz de entregarse a la propia posibilidad heredada y hacerse cargo a la vez de la propia deyección, de suerte que como en un golpe de vista sea para su tiempo. Sólo la auténtica temporalidad, que es finita, hace posible lo que se dice un propio destino, es decir, la historicidad auténtica»[95]. En otras palabras: «El oculto fundamento de la historicidad hay que buscarlo en el auténtico ser-para-la-muerte, es decir, en la finitud de la temporalidad»[96].

j) *Observaciones críticas*

Llegados al final de la analítica heideggeriana de la existencia, ha llegado también el momento de plantearnos algunos interrogantes. La primera cuestión que hay que resolver es la que se refiere al carácter del análisis. Es claro que en la intención de su autor se trata de un análisis *ontológico-existencial* y no *óntico-existentivo*. Ahora bien, ¿no estamos ante una empresa imposible? Como diría K. Jaspers, la existencia sólo puede vivirse. Heidegger, en cambio, ha pretendido pensarla. Sucede, sin embargo, que la existencia no puede pensarse sino sobre la base de su concreta vivencia. Cuando el filósofo empieza a pensar la existencia, ésta ya ha sido previamente vivida. Dicho de otro modo, sólo es posible analizar la existencia a partir de un proyecto concreto de existir. Sin embargo, el análisis, en cuanto ontológico-existencial, pretende desvelar estructuras universales, independientes de este proyecto. ¿No es esto lo que se llama un círculo? Heidegger acepta el círculo como esencial a su empresa. El círculo es inevitable y sin embargo legítimo y no vicioso, ya que responde a la

95. SZ, p. 509 (G, p. 442s).

96. SZ, p. 510 (G, p. 444). Para una visión de conjunto sobre el tema de la historia y la historicidad en Heidegger véase C. Schmidt Andrade, *Concepto de historicidad en «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*, «Pensamiento» 40 (1984) 459-487.

estructura circular del ser-ahí. No se trata, pues, de negarlo, ocultarlo o superarlo, sino de entrar decididamente dentro de él[97].

En efecto, como constituido por el cuidado, el ser-ahí se ha anticipado en cada caso a sí mismo, es decir, siendo, se ha proyectado sobre determinadas posibilidades de su existencia, posibilidades que incluyen siempre un proyecto concreto de existir, un ideal histórico determinado. Heidegger reconoce, pues, que su analítica de la existencia se ha llevado a cabo, como no podía ser menos, sobre un ser-ahí fáctico, con su peculiar manera óntico-existentiva de concebir la existencia, pero mantiene, sin embargo, el carácter ontológico-existencial del análisis. ¿Por qué? Porque el análisis se mueve en el terreno de las estructuras *formales* y, si se quiere, *trascendentales* de la existencia humana, independientes como tales del punto de partida concreto. El ideal fáctico sobre el cual un hombre proyecte su existencia puede ser el que se quiera: ello no cambia en nada el hecho de que su existencia tiene la estructura de un proyecto. De modo similar, un hombre puede tomar ante su temporalidad e historicidad finitas la actitud que se quiera: ello no cambia en nada el hecho de que la existencia humana en el mundo es, estructuralmente, un gestarse entre el nacimiento y la muerte. La analítica existencial de Heidegger parte de un ser-ahí histórico, pero no implica como tal ningún ideal existentivo-histórico concreto[98].

Esta constatación es de una importancia decisiva para una lectura correcta de *Ser y tiempo*. Interpretar, como se hizo en un primer momento, la analítica existencial heideggeriana como un «heroísmo de la nada»[99] o como una «finitud autosuficiente»[100], en definitiva, como una antropología

97. Cf. SZ, p. 411: «Pero, ¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del ser-ahí que se acaba de llevar a cabo en una determinada manera óntica de concebir la existencia auténtica, en un ideal fáctico del ser-ahí? Así es, en efecto. Sin embargo, no sólo no se debe negar ese *factum* ni concederlo a la fuerza: hay que concebirlo en su *necesidad positiva*, partiendo del objeto que constituye el tema de nuestra investigación» (G, p. 357). Véase también SZ, p. 416ss: «¿No resulta así del todo patente que el problema ontológico-fundamental que hemos desarrollado se mueve dentro de un "círculo"?... En la analítica existencial ni siquiera puede "evitarse" un círculo en la prueba, puesto que *no prueba en absoluto* según las reglas de la lógica de la inferencia. Lo que para estar a la altura del más alto rigor de la investigación científica se desea eliminar, evitando el círculo, no es sino la estructura fundamental del cuidado... Hablar del "círculo" del comprender es dar muestras de ignorancia... Querer negar el círculo, ocultarlo o incluso superarlo significa remachar definitivamente esta ignorancia. Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde el principio y del todo dentro de tal "círculo", para asegurarse así desde el comienzo del análisis la visión plena de la estructura circular del ser-ahí» (G, p. 362s).

98. Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1977, p. 328. Sobre la estructura circular de la comprensión y el significado nuevo que gana en Heidegger el así llamado «círculo hermenéutico» véase H.G. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*, en: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Festschrift*, Pfullingen 1959, p. 24-34.

99. Véase A. Delp, *Tragische Existenz*, Friburgo de Brisgovia, p. 114. Hay traducción castellana: *Existencia trágica. Notas sobre la filosofía de Martin Heidegger*, prólogo, traducción y notas de J. Iturrioz, Madrid 1942. Delp se da cuenta de que el intento de Heidegger no es antropológico, sino ontológico, pero lo interpreta como una universalización ontológica –una ontología de la nada– de una antropología nihilista. Esto no quita que el autor, un jesuita condenado posteriormente a muerte por los nazis, no viera más claro que el filósofo la peligrosidad del movimiento nacionalsocialista. De hecho, Delp no deja de constatar ciertas afinidades entre la posición filosófica de Heidegger y la cosmovisión nazi, aunque las considera circunstanciales y no necesarias.

de tono voluntarista y sombrío, cuyo centro consistiría en la necesidad para el hombre de asumir su finitud radical, su trágica situación de encontrarse arrojado, en la soledad y la angustia, al absurdo proyecto de vivir su propia muerte, es un puro malentendido. La intención de Heidegger en su análisis es transcendental y ajena, por tanto, a todo contenido concreto. Heidegger viene a decir: la existencia humana en sus estructuras es así. Ahora ¡que cada cual se las arregle y salga adelante como pueda!

En este sentido, Heidegger no excluía que la fe cristiana pudiera ser en el plano existentivo un modo concreto de llenar de contenido las estructuras existenciales desveladas por su análisis. En realidad, en *Ser y tiempo* la relación entre el pensamiento heideggeriano y la fe cristiana es dialéctica. Heidegger asume el pensamiento histórico de la fe como un impulso para su propio pensamiento[101]. No se engañaban los críticos que creían escuchar en su obra un eco de campanas lejanas. «La temporalidad como esencia del hombre, su caída en el mundo, en el que se refugia para escapar a su ser culpable, finalmente la llamada de la conciencia que, como la ley paulina, revela la culpa, todo esto son cosas cuya significación central sólo se hace visible desde presupuestos cristianos»[102]. El propio Heidegger reconoce su deuda con la antropología cristiana en el caso concreto de los análisis de la angustia y de la muerte. Por otro lado, las estructuras existenciales que el análisis desvela, aun sin ser, como pensó en un primer momento con excesivo optimismo algún teólogo luterano, presupuestos para la comprensión de la fe, explicitaciones de aquella situación vital del hombre, a la que ha de dirigirse el mensaje de la fe, para que pueda ser entendido y acogido[103], abren una interesante posibilidad, en el plano existentivo, a la decisión creyente. Así, por ejemplo, el ser-para-la-muerte pone de relieve que la muerte no es algo exterior al hombre, un acontecimiento todavía por venir, sino un modo de ser que el hombre toma desde que nace, y que la única actitud digna ante ella es la aceptación. El problema reside en el *cómo* de esa aceptación. En otras palabras, con su análisis existencial de la muerte Heidegger muestra que, en vez de cerrar los ojos ante el hecho inevitable de la muerte, *es preciso* que nos proyectemos conscientemente hacia ella como hacia nuestra posibilidad más propia, pero no muestra cómo *es posible* vivir

100. Véase E. Przywara, *Wende zum Menschen*, «Stimmen der Zeit» 119 (1930) 1-10. Más tarde, en *Analogia entis*, Munich 1932, p. 73, Przywara concibe la ontología heideggeriana como dialéctica panteísta de la identidad en el sentido de que en Heidegger la nada (el ser) es como tal la condición y el fundamento último de todo. En uno y otro caso Przywara interpreta metafísicamente un pensamiento no metafísico.

101. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 193.

102. G. Krüger, *Rezension*, a: *Sein und Zeit*, «Theol. Blätter» 8 (1929) 62. Exagerando la importancia de la herencia cristiana en Heidegger, Krüger no duda en afirmar: «Parece como si ofreciera una especie de antropología teológica de cuño luterano» (ibid.).

103. Cf. ibid. El filósofo Heidegger, según esto, hablaría de tal modo del hombre que haría comprensible lo que el teólogo dice de Dios (cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 46).

en la anticipación de la muerte. Eso que Heidegger no muestra, lo muestra para más de un teólogo la fe cristiana[104]. La fe permite aceptar la muerte e incluso correr a su encuentro en la esperanza de que morir es compartir la muerte de Cristo y caer como él en las manos del Dios vivo que llamamos Padre. La fe cristiana se desembozaría así como una forma históricamente posible de vivir la muerte, de realizar en libertad la necesidad del tener que morir[105].

Ahora bien, aun reconociendo el derecho de Heidegger a plantear su análisis de la existencia en el terreno existencial, ¿no cabe la posibilidad de que su proyecto concreto de existir haya influido en la desvelación de las estructuras? Y ¿no estará aquí la raíz de la manifiesta inclinación de su análisis hacia lo negativo? Esta sospecha parece comprobarse hasta cierto punto en el caso concreto de la angustia y de la culpa. ¿Ha mostrado Heidegger que la angustia es la experiencia humana más fundamental y originaria? ¿No lo será más bien la esperanza? Si lo que caracteriza al hombre es su poder-ser, su ser proyecto, es decir, su apertura al porvenir, a las posibilidades que se actualizan por la decisión, entonces hay que preguntarse por las condiciones que hacen posible esa decidida proyección del hombre hacia el futuro y entre ellas no puede faltar la esperanza. ¿Qué es sino la esperanza lo que mantiene al hombre abierto a posibilidades siempre nuevas? ¿Puede ponerse en duda el carácter estructural, radical y originario de la esperanza?[106] La misma angustia, ¿no surge, como ha mostrado G. Marcel, de la pérdida de la esperanza y desemboca por ello en la desesperación o de nuevo en la esperanza?[107]

Si la preeminencia otorgada por Heidegger a la angustia sobre la esperanza pone una sombra de duda sobre la pretendida neutralidad de su análisis, el tratamiento de la conciencia y de la culpa convierte la duda en certeza. Aquí Heidegger ha forzado y manipulado los datos en juego. En su intención la conciencia debería ser un testimonio fenomenológico de lo que la muerte nos ofrece como posibilidad ontológica: la comprensión del poder-ser total del ser-ahí. Ahora bien, es demasiado claro que la conciencia no es tal testimonio: precisamente por ello Heidegger se ve obligado a interpretar el dato fenoménico estricto: «la llamada de la conciencia viene de mí y, sin embargo, sobre mí», a la luz de las estructuras desveladas en los

104. Cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 45.

105. Pese a que no se refiere expresamente a Heidegger, el conocido ensayo de K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Friburgo de Brisgovia 1958; trad. castellana: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965; [2]1969, constituye un ejemplo elocuente de la nueva vida que a través de sus análisis fenomenológicos cobran las verdades de la fe sobre la muerte.

106. Cf. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger*, «Gregorianum» 63 (1982) 240.

107. Véase en particular *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, París 1944.

anteriores análisis. De este modo logra dar a la conciencia un carácter ontológico que no tiene y hacer de la culpa la experiencia de la finitud, cuando en realidad, como piensa K. Jaspers, es la experiencia paradójica de estar enredado consigo mismo, de haber hecho algo que uno no quisiera haber hecho. En general, el análisis heideggeriano tiende a descalificar la experiencia moral[108]. ¿Hay lugar para una ética en la interpretación ontológica de la conciencia y del ser-culpable, de la autenticidad y de la inautenticidad? La experiencia moral se rebaja al nivel de una interpretación vulgar de la conciencia, la que corresponde al uno en su cotidiano ser-cabe-los-entes y ser-uno-con-otro[109].

La analítica del ser-ahí debía preparar una posible respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Si Heidegger ha estudiado hasta ahora el hombre, es porque el camino hacia el ser pasa necesariamente a través de un ente y este ente es el ente humano. Ahora bien, ¿cuáles han sido los resultados ontológicos de su análisis? Frente a la antigua ontología, cuya forma de pensar es calificada de «cosista» –la filosofía griega y cristiana al definir al hombre respectivamente como «animal racional» o como «ente creado», lo habría entendido como «substancia» según el modo de ser de las cosas– Heidegger se esfuerza por evitar el riesgo de una «cosificación» del existente humano. Por eso intenta mostrar que el hombre es un ente de una especie muy peculiar, un ente al que en su ser «le va» ese mismo ser. Según esto, el ser-ahí es interpretado en último término como un mero *comportarse* hacia su propio poder-ser. En otros términos, lo que caracteriza el modo de ser del ser-ahí no es la substancia, sino la existencia. La substancia del ser-ahí es precisamente su existencia. Como observa W. Schulz, Heidegger se sitúa de este modo dentro del *postidealismo*, es decir, de una etapa de la filosofía de la subjetividad, para la que el sujeto no es tanto sujeto pensante cuanto *sujeto existente*. La definición kierkegaardiana de existencia como una relación que se relaciona consigo mismo apuntaba ya hacia esa concepción.

108. Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 164. De Waelhens va incluso más allá y subraya que el análisis heideggeriano de la culpa tiende a vaciar esta idea de toda referencia religiosa. En su opinión, en el tratamiento de la conciencia moral la filosofía de Heidegger aparece como una secularización del pensamiento religioso, no ya sólo de un autor como Kierkegaard, sino en general. La culpabilidad del ser-ahí deviene de tal manera inherente a su estructura ontológica que la superación de la primera conlleva la destrucción de la segunda. «Llegamos así a una tesis típicamente luterana: *si* el hombre ha de ser salvado un día, sólo podría serlo por la aniquilación y no por la restauración de su naturaleza» (ibid.).

109. Hay que señalar a este respecto que, aunque Heidegger ha superado el riesgo de solipsismo, inherente al pensamiento de Husserl, al concebir el ser-ahí como ser-uno-con-otro, con lo que el tránsito al otro (lo mismo que el tránsito al mundo) aparece como un pseudoproblema, ya que desde el principio somos y pensamos con los otros, sin embargo, en su pensamiento no parece haber lugar para un auténtico reconocimiento del otro como otro. El encuentro con el otro se produce a través del análisis del utensilio. El otro está también ahí conmigo, ocupado con los entes que nos salen al encuentro dentro del mundo. Por supuesto, el otro no es un utensilio, sino otro ser-ahí, pero coincide con el utensilio en el hecho de perder su auténtica «alteridad» y de quedar atrapado en la órbita de «mi» mundo. Cf. C. Beorlegui, *De la autonomía a la alteridad*, «Letras de Deusto» 38 (1987) 48.

El hombre es sujeto existente no a la manera de las cosas, sino como *sujeto desubstancializado*, como esa realidad impensable, cuyo ser consiste en su modo peculiar de comportarse hacia sí mismo, que existe como *autoejecución fáctica*[110].

Junto al ser-ahí los entes que no tienen su forma de ser aparecen en los dos modos del «ser-a-la-mano» *(Zuhandensein)*, que es la forma de ser del utensilio en cuanto utensilio, y del «ser-a-la-vista» *(Vorhandensein)*, que es la forma de ser del utensilio en cuanto no está a la mano, sino que está simplemente dado como presente y disponible. Como es obvio, desde la visual de Heidegger, el conocimiento procede pasando primero por el ser-a-la-mano, para llegar después al ser-a-la-vista. El ser del utensilio se descubre utilizándolo. «Cuanto menos se mire con la boca abierta la cosa martillo, cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más desembozadamente se ofrece como lo que es, como un utensilio»[111]. Ontológicamente, pues, el ser-a-la-vista tiene su fundamento en el ser-a-la-mano y no al revés. El conocimiento teórico es sólo un momento derivado del conocimiento activo-práctico. Lo que originariamente era a la mano se convierte en mero ser-a-la-vista como objeto de un posible juicio.

¿Cómo se relaciona el ser-ahí con los entes que no tienen su forma de ser? Con el ser-ahí los entes intramundanos están también ahí. El ente, lo real, es, pues, independiente del ser-ahí. No así el ser, la realidad. «Sólo mientras el ser-ahí es, es decir, la posibilidad óntica de una comprensión del ser, se da también el ser»[112]. Ser, realidad, sólo tienen sentido desde el supuesto de que existe el ser-ahí. Si el ser-ahí no estuviera ahí, semejantes cosas no serían ni comprensibles ni incomprensibles. *Entonces* tampoco cabría decir ni que los entes son ni que no son. Sí cabe decir *ahora*, mientras existe el ser-ahí y por ende hay comprensión del ser y con ella también una comprensión del ser-a-la-vista, que entonces los entes seguirían siendo[113].

¿Y la verdad? La filosofía ha relacionado siempre ser y verdad. ¿Cómo entiende Heidegger en *Ser y tiempo* el fenómeno de la verdad? La auténtica problemática acerca de la verdad se encuentra en los presocráticos. En aquella etapa heroica y auroral de la filosofía occidental la noción de verdad conservaba todavía su sentido primigenio de ἀ-λήθεια, es decir, de des-ocultamiento y des-cubrimiento. El ser-ahí des-cubre en la ocupación los entes intramundanos. Éstos se convierten entonces en lo descubierto. La verdad dice pues primariamente relación al ser-ahí como descubridor y

110. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, en: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, ed. por O. Pöggeler, Berlín 1970, p. 98ss.
111. SZ, p. 93 (G, p. 81).
112. SZ, p. 281 (G, p. 243).
113. Ibid. (G, p. 243s).

secundariamente a los entes intramundanos como lo descubierto. El ser-ahí, si no se ha perdido a sí mismo en la caída, presenta la forma fundamental del estado de abierto. En tanto que existe en el estado de abierto y en cuanto tal abre y descubre, es esencialmente verdadero, está en la verdad. De ahí se sigue: «Verdad sólo la hay hasta donde y mientras el ser-ahí es... Los entes sólo son descubiertos después que un ser-ahí es y sólo son abiertos en su ser mientras un ser-ahí es»[114]. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad, sólo es verdad mientras el ser-ahí es. Antes de que todo ser-ahí fuera y después de que todo ser-ahí haya dejado de ser no hubo ni habrá propiamente verdad alguna, porque la verdad, en cuanto descubrimiento y estado de descubierto de un ente, no puede darse en tales circunstancias. Antes de que fueran descubiertas las leyes de Newton no eran verdad, de lo que no se sigue que fueran falsas, ni mucho menos que se vuelvan falsas, cuando ya no sea posible ónticamente ningún estado de descubierto. Al contrario, en el estado de descubierto los entes se muestran como los entes que ya antes eran. Descubrir de esta manera es la forma de ser de la verdad. Toda verdad es, pues, con arreglo a su esencial forma de ser, relativa al ser del ser-ahí. Por ello el ser-ahí no puede menos de «suponer» la verdad. Tenemos que suponer la verdad, porque ésta está ya siempre dada con el ser del ser-ahí. En resumen: «Ser –no entes– sólo lo hay hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo es, hasta donde y mientras el ser-ahí es. El ser y la verdad son igualmente originarios»[115].

Queda por analizar la respuesta de Heidegger a su problema central: la pregunta por el sentido del ser. ¿Cuál ha sido a este respecto el resultado de su análisis? Ya sabemos que, si Heidegger ha analizado hasta ahora la existencia humana, es porque el camino hacia el ser pasa por ese ente que es el ser-ahí. El ser-ahí comprende el ser en el espejo de su propio ser. Ahora bien, el ser del ser-ahí se ha manifestado como cuidado y como tal, como finito y temporal. En consecuencia, *Ser y tiempo* concluye señalando hacia el tiempo como hacia el horizonte de toda posible comprensión del ser. Ontología y analítica existencial del ser-ahí son, pues, interdependientes[116].

Hay que decir en general de la concepción ontológica heideggeriana que es inevitablemente parcial. Así Heidegger subraya con razón que el hombre no es una cosa, sino una existencia. El hombre se gana a sí mismo en la decisión por la que abraza por vez primera la plenitud de su ser. Pero, ¿no cae Heidegger en Escila para evitar Caribdis? Lo decisivo en la

114. SZ, p. 299 (G, p. 260).
115. SZ, p. 304 (G, p. 263).
116. SZ, p. 575ss (G, p. 500ss).

existencia humana es sin duda la ejecución. Pero, ¿es concebible la ejecución sin un ámbito de estructuras esenciales que la hagan posible? Pensar de otro modo es convertir el ser del hombre en una función o un comportamiento sin sujeto. De modo similar, el modo de ser del estar-a-la-mano, ¿no presupone el del ser-a-la-vista o simplemente dado? Aunque el ser del utensilio se descubra utilizándolo, su realidad óntica es anterior a su utilizabilidad por el hombre. Ahora bien, Heidegger se limita a mencionar esa realidad (como en general la de los entes no humanos y la del mismo ser-ahí como ser-arrojado), sin plantearse jamás la cuestión de su origen o fundamento. Heidegger no se plantea esta cuestión porque dentro de su pensamiento ontológico-fenomenológico no tiene sentido: no hay otro fundamento que la mera facticidad. Pero, ¿no es esto una clara limitación de la problemática filosófica? Y, en definitiva, ¿tiene sentido hablar de la facticidad como fundamento?[117]

Hay que subrayar finalmente con W. Schulz que la pregunta heideggeriana por el sentido del ser es un asunto exclusivo del ser-ahí. «La pregunta pregunta por el sentido de este ser-ahí y no por otra cosa»[118]. Por eso el ser-ahí no puede menos que planteárselo. En otros términos, el ser por el que Heidegger pregunta no es ningún objeto separable del ser-ahí –ningún ente–, sino el sentido del ser-descubridor del ser-ahí, el fundamento que hace posible que el ser-ahí pueda comprenderse a sí mismo y comprender a los otros entes, pero se trata de un sentido y de un fundamento «de los que el ser-ahí no es dueño»[119]. El ser-ahí sólo «es», en tanto que comprende el ser; a su vez, ser sólo lo «hay», en tanto que fundamento o condición de posibilidad de esta comprensión. Pero este fundamento hace posible el ser-ahí como autocomprensión de manera tan paradójica, que el ser-ahí no es dueño de él. Lo que el ser-ahí «puede» cuando se comprende a sí mismo y comprende a los entes en su ser, no está en sus manos[120]. En esta impotencia del ser-ahí radica la posibilidad de la vuelta. Por ello Heidegger podrá poner más tarde el énfasis en el hecho de que el ser es un «don» *(Gabe)* y de que sólo porque «se da» *(es gibt)* el ser, existe el ser-ahí.

2. ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL Y METAFÍSICA

En *Ser y tiempo* Heidegger ha dado sólo los primeros pasos en el camino que conduce a la meta que su pensamiento se ha propuesto: el esclarecimiento de la pregunta por el sentido del ser y el esbozo de una ontología fundamental que recoja y renueve la problemática de la metafísica. Ahora bien, ¿es viable este propósito? El pensamiento heideggeriano ¿puede en verdad concebirse como ontología fundamental y, por ende, como recuperación de la metafísica? Heidegger responde a esta pregunta en diálogo crítico con Kant. Es el tema de *Kant y el problema de la metafísica.*

117. Cf. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger*, p. 236s.
118. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, o.c., p. 104.
119. Ibid., p. 113.
120. Cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 63.

Desde el primer momento nuestro filósofo pone claramente las cartas sobre la mesa. «La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica y, por ende, de enfocar el problema de la metafísica como el problema de una ontología fundamental»[121]. Está claro que no estamos ante una lectura pretendidamente «inocente» –el propio Heidegger en el prólogo a la séptima edición reconoce lo «violento» de sus interpretaciones– sino ante «una forma de lectura en la que un autor se sirve del pensamiento de otro, sino exclusiva al menos principalmente para hacer progresar el suyo»[122]. Basándose en una máxima del propio Kant, Heidegger se propone examinar no tanto lo que éste dijo, cuanto lo que «quiso decir», más aún lo que «quedó sin decir»[123].

Heidegger aborda desde el comienzo la *Crítica de la razón pura* no como una teoría del conocimiento científico, físico-matemático, sino como una *fundamentación de la metafísica.* La pregunta central no reza: ¿cómo es posible la ciencia físico-matemática?, sino: ¿cómo es posible la *ontología fundamental*? ¿Qué es el ente en su ser?

La metafísica, tal como la entiende Kant desde la tradición leibniziano-wolfiana, se divide en metafísica general, que se ocupa del ente *como* ente o del ente en general, y metafísica especial, que trata de tres regiones particulares del ente: mundo, alma y Dios. El interés crítico de Kant se dirige expresamente hacia la posibilidad de la metafísica especial. Pero, observa Heidegger, el desarrollo del problema de la posibilidad del conocimiento de entes, tales como los que son objetos de la metafísica especial, presupone el desarrollo de la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente o, lo que es lo mismo, el conocimiento del ente (conocimiento óntico) presupone la comprensión previa del ser (conocimiento ontológico). Heidegger entiende, pues, la metafísica especial como conocimiento del ente y la metafísica general

121. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort del Meno [4]1951, p. 13; trad. castellana: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth = (IR), México 1954, p. 9.
122. T. Rockmore, *Le Kant de Heidegger*, en: *L'héritage de Kant*, p. 242. Sobre la interpretación heideggeriana de la *Crítica* kantiana véase J.L. Molinuevo, *La fundamentación kantiana de la metafísica según Heidegger*, «Pensamiento» 32 (1976) 259-279; íd., *El tema de la trascendencia en Kant y el problema de la metafísica*, «Pensamiento» 32 (1976) 433-463.
123. Cf. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 183s (IR, p. 169s).

como conocimiento de la *estructura ontológica* que hace posible el conocimiento del ente. De donde se sigue que el problema de la posibilidad de la metafísica especial pasa por el problema de la posibilidad de la metafísica general. Dicho de otro modo, la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento óntico se reduce a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento ontológico. La famosa «revolución copernicana» de Kant no tiene otro sentido que éste: retrotraer la posibilidad de la metafísica especial a la de la metafísica general, la pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico a la pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico[124].

El quicio del planteamiento crítico y gnoseológico de Kant, la revolución copernicana, toma, pues, un sentido metafísico: la revelación de la posibilidad interna de la ontología. Lo que Kant «quiso decir» con ella es lo siguiente: «No "todo conocimiento" es óntico y, donde lo hay, se hizo factible gracias a un conocimiento ontológico. El "antiguo" concepto de verdad, según el cual el conocimiento ha de "adaptarse" *(adaequatio)* al ente, no sufre sacudida alguna por la revolución copernicana, sino que al contrario, ésta lo presupone y hasta lo fundamenta por primera vez. El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (los objetos), sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. Los objetos, es decir, la determinación óntica de los objetos, tienen que ajustarse a este último conocimiento. La patentabilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)»[125].

Siguiendo a la tradición, Kant concibe el conocer como juzgar y llama sintético *a priori* al conocimiento que aporta el «qué es» del ente, es decir, que revela al ente mismo. El «qué es» conocido del ente, es aportado *a priori* por el conocimiento ontológico antes de toda experiencia. De ese modo la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento ontológico se convierte en la pregunta acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. En este tipo de juicios se lleva a cabo una síntesis *a priori*, que permite decir del ente algo que la experiencia no ha podido extraer de él. Kant llama «trascendental» a la investigación que se ocupa de la esencia de esta síntesis. «Trascendental» es en Kant aquel conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en tanto que éste debe ser posible *a priori*. El «conocimiento trascendental» en sentido kantiano es, pues, lo mismo que Heidegger denomina «conocimiento ontológico». «El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad

124. Cf. ibid., p. 19ss (IR, p. 17ss). Véase O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 83.
125. Ibid., p. 22 (IR, p. 19s).

de comprensión previa del ser, lo que quiere decir, a la vez, la constitución ontológica del ente. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente, de tal modo que por vez primera la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto posible. Elevar la posibilidad de la ontología a la categoría de un problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta trascendencia de la comprensión del ser, equivale a un filosofar trascendental»[126].

Quienes interpretan la *Crítica de la razón pura* como una teoría del conocimiento y más aún como una teoría de las ciencias, desconocen, pues, la intención de esta obra. La *Crítica* kantiana no tiene nada que ver con la teoría del conocimiento. Si la dejáramos pasar por tal, habríamos de decir que en ella se trata, no de una teoría del conocimiento óntico, sino de una teoría del conocimiento ontológico. Pero tampoco esta interpretación acierta en lo esencial, a saber, en el hecho de que en la obra kantiana la ontología como metafísica general ha sido fundamentada y elevada por vez primera a su propia esfera. Al plantear el problema de la trascendencia, no se reemplaza la metafísica por una teoría del conocimiento, sino que se interroga acerca de la posibilidad interna de la ontología. Si la verdad de un conocimiento pertenece a su esencia, plantear el problema trascendental de la posibilidad interna del conocimiento sintético *a priori* equivale a preguntar por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica. «La verdad óntica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica. Ésta es, en un nuevo sentido, la interpretación legítima del sentido de la "revolución copernicana". Con esta revolución Kant empuja hacia el centro el problema de la ontología»[127].

En la *Crítica de la razón pura* Kant aborda el problema de la esencia de la trascendencia ontológica como problema de la *unidad* de la sensibilidad y del entendimiento. Ambas facultades tienen finalmente su raíz en la imaginación trascendental. Resulta entonces que una facultad inferior sensible (la imaginación trascendental), constituye el origen oculto de una facultad superior, intelectual (el entendimiento). Además, al situarse entre la sensibilidad y el entendimiento, la imaginación trascendental roza con la forma superior de la sensibilidad: el tiempo. Asustado ante su mismo descubrimiento, en vez de dar el paso decisivo al que le empujaba su pensamiento, pensar la imaginación trascendental como el tiempo originario, Kant se hizo atrás. Había que salvar la razón pura, es decir, mantener la base tradicional de la metafísica, en vez de lanzarse a un «movimiento del filosofar que hace patente el hundimiento de esta base y, por ello, el abismo

126. Ibid., p. 24s (IR, p. 22).
127. Ibid., p. 26 (IR, p. 23).

de la metafísica»[128]. En consecuencia, el tiempo es reducido dentro de los límites de la sensibilidad. El «yo pienso», el yo puro de la apercepción trascendental, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, es «apartado de toda temporalidad y opuesto a todo tiempo»[129].

En conclusión: en su contenido más decisivo, un contenido que no se encuentra en las proposiciones explícitas, sino en lo que éstas presentan como algo implícito, en lo no dicho, pero que, sin embargo, se quiso decir, la *Crítica de la razón pura* es una fundamentación de la metafísica. «La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental. Esta última es la raíz de ambas ramas: sensibilidad y entendimiento. La imaginación trascendental como tal posibilita la unidad originaria de la síntesis ontológica. Esta raíz está arraigada en el tiempo originario. El fundamento originario que se revela en la fundamentación es el tiempo. La fundamentación kantiana de la metafísica parte de la *metaphysica generalis* y se convierte en la pregunta acerca de la posibilidad de la ontología en general. Ésta plantea el problema de la esencia de la constitución ontológica, es decir, el problema del ser en general.

»La fundamentación de la metafísica se funda en el tiempo. La pregunta por el ser, pregunta fundamental de la fundamentación de la metafísica, es el problema de *Ser y tiempo*»[130].

Con esta interpretación metafísica y más concretamente ontológica de la *Crítica* kantiana, Heidegger ha intentado llevar a cabo lo que el propio Kant denominó, en carta a su amigo M. Herz, «la metafísica de la metafísica»[131]. Ahora bien, si, como piensa Heidegger, el centro de la metafísica es la ontología como pregunta por el ser del ente, entonces esa metafísica de la metafísica no puede ser otra cosa que una fundamentación de la ontología u ontología fundamental. Y si la pregunta por el ser del ente presupone, como etapa previa, el análisis del ser-ahí, como aquel ente que se encuentra de tal manera en medio de entes que siempre le es patente el ente que él no es y el ente que él mismo es, la ontología fundamental constituye lo que Heidegger denomina ahora una «metafísica del ser-ahí».

En efecto, ¿cómo puede plantearse siquiera la pregunta por el ser, mientras no se tenga alguna idea de por dónde puede esperarse la respuesta? Es preciso, pues, retrotraer la pregunta a una pregunta más originaria: «¿Desde dónde es posible comprender una noción como la del ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y relaciones que implica?»[132] El acceso a ese «dónde», desde el cual ha de comprenderse el

128. Ibid., p. 194 (IR, p. 180).
129. Ibid., p. 157 (IR, p. 146).
130. Ibid., p. 183s (IR, p. 170).
131. Ibid., p. 208 (IR, p. 192).
132. Ibid., p. 203 (IR, p. 187).

ser, se encuentra en la explicación de la comprensión humana del ser. La comprensión del ser no es una propiedad que el hombre tiene. Es más bien la forma de ser del hombre. El hombre es hombre por la comprensión del ser. Si ésta no se realizara, por muchas facultades excepcionales que tuviera, el hombre no sería el ente que es. Es gracias a la comprensión del ser como hombre «es el "ahí" con cuyo ser acontece la abertura hacia el ente»[133]. Gracias a esta abertura, el ente que el hombre no es y el ente que él mismo es pueden hacerse presentes en su ser. Por ello la metafísica del ser-ahí no es tanto la metafísica que trata del ser-ahí, cuanto «la metafísica que se realiza necesariamente como ser-ahí»[134]. La metafísica no es un sistema que el hombre construye, sino el mismo proyecto y comprensión del ser que constituyen al hombre. «La "metafísica" es el acontecimiento fundamental que acontece con la irrupción en el seno del ente de la existencia fáctica de eso que llamamos hombre»[135].

El ser-ahí deviene, pues, el fundamento de la metafísica. Por ello la ontología no es sino la revelación de la constitución del ser-ahí. Y la ontología «se llama ontología fundamental, en tanto que establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto que considera como su fundamento la finitud del ser-ahí»[136]. Es en fuerza de su trascendencia finita hacia el ente como el hombre necesita de la ontología, es decir, de la comprensión del ser. El problema de la finitud del hombre es, pues, «el elemento decisivo para posibilitar la comprensión del ser»[137].

En conclusión, la conjunción ser «y» tiempo queda confirmada como problemática central de la ontología fundamental y es relacionada a su vez con la finitud del ser-ahí: éste es, en definitiva, el resultado filosófico de *Kant y el problema de la metafísica*.

El valor filosófico de esta lectura heideggeriana de Kant es innegable. Pero «valor» no equivale siempre a «validez». En este sentido, hay que llamar la atención sobre la diferencia de planteamiento entre el pensamiento del filósofo interpretado y el de su intérprete. Lo que Kant quiso fundamentar es la ciencia físico-matemática. La *Crítica* es en este sentido una metafísica, pero una metafísica de las ciencias. Kant se ocupa únicamente de sacar a la luz las condiciones de posibilidad de una determinada región de la experiencia, la experiencia científica. En su pensamiento no es posible distinguir entre lo que aparece al sujeto y lo que éste conoce. Por ello en Kant no se puede ir más allá del fenómeno sin caer en un abuso de la razón. Heidegger, en cambio, hace de la *Crítica* kantiana una fundamen-

133. Ibid., p. 206 (IR, p. 190).
134. Ibid., p. 208 (IR, p. 192).
135. Ibid., p. 218 (IR, p. 201).
136. Ibid., p. 209 (IR, p. 193).
137. Ibid.

tación de la metafísica. Lo que él quiere sacar a la luz es únicamente la posibilidad del conocimiento ontológico. Por ello puede ir en cierto sentido más allá del fenómeno y, si se interesa por los fenómenos (los entes), es para acceder a aquello que no puede reducirse a ningún ente y que en este sentido es transfenoménico (el ser). Por otro lado, entre el sujeto kantiano de conocimiento (el yo trascendental) y el heideggeriano (el ser-ahí temporal) hay una diferencia capital. La interpretación heideggeriana de Kant puede ser todo lo valiosa que se quiera, pero históricamente no es válida, ya que reposa sobre un malentendido que tiene que ver de algún modo con el propósito mismo de la obra: «exponer un diálogo de pensamientos entre pensadores»[138]. En este sentido, como observa T. Rockmore, además de lo que nos enseña sobre Kant, el libro de Heidegger nos enseña también sobre los riesgos de su propio camino de pensamiento. Heidegger se abre camino en el campo del pensar, intentando sacar a la luz las insuficiencias del pensamiento anterior al suyo. Ahora bien, para un pensador original que reflexiona sobre la historia de la filosofía es muy difícil expresar de otro modo su originalidad que malentendiendo los otros sistemas filosóficos.

A este respecto, «la lectura heideggeriana de Kant es ejemplar, ya que en cierto sentido el carácter tendencioso del Kant de Heidegger y la novedad de su propio pensamiento son la misma cosa»[139].

3. La trascendencia del ser-ahí hacia el mundo y el problema del fundamento

El ensayo *De la esencia del fundamento* desarrolla expresamente el tema de la *trascendencia del ser-ahí*, como aquel territorio dentro del cual se deja abordar el problema del *fundamento (Grund)*[140]. Empecemos definiendo con Heidegger el concepto de «trascendencia». «Trascendencia significa traspaso *(Überstieg)*. Trasciende el que lleva a cabo el traspaso, permanece en la acción de traspasar. Esto tiene lugar como acontecimiento de un ente. Formalmente el traspaso se puede definir como una relación que se extiende "de" algo "a" algo. Pertenece entonces al traspaso aquello *hacia donde* sucede el traspaso, lo que se denomina impropiamente lo "trascendente". Finalmente, en el traspaso, en cada caso, se ha traspasado *algo*. Estos

138. Ibid., p. 8 (IR, p. 7).
139. T. Rockmore, *Le Kant de Heidegger*, o.c., p. 253.
140. Traducimos el vocablo alemán *Grund* por «fundamento» en el sentido de «razón ontológica». Cf. *Vom Wesen des Grundes*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX), p. 126ss, donde el propio Heidegger relaciona la esencia del fundamento con el principio leibniziano de razón suficiente: *nihil est sine ratione*.

momentos están sacados de un acontecer espacial que es lo que la expresión primariamente significa»[141].

En *Ser y tiempo* Heidegger se había ya referido al concepto de «trascendencia» en el contexto de la antropología cristiana. La idea de trascendencia, de que el hombre va más allá de sí mismo, tiene su raíz en el dogma cristiano. Heidegger aducía como prueba dos textos de Calvino y Zuinglio según los cuales el hombre, como imagen de Dios creada, puede elevarse sobre lo terreno hacia su creador[142]. *De la esencia del fundamento* retoma ese concepto clásico de «trascendencia» como ir más allá de lo creado, allende el ente en su conjunto, pero de suerte que el movimiento del trascender en vez de dirigirse hacia Dios, se dirige hacia el mundo. En efecto, con el hecho del ser-ahí se da siempre la trascendencia. Ahora bien, los entes no son el *hacia dónde* del movimiento del trascender. Al contrario, *lo que* es trascendido es siempre en cada caso *el ente*, todo ente, incluso el mismo ser-ahí como un ente entre los entes. ¿Cómo determinar, entonces, el hacia dónde del trascenso, si, como acabamos de ver, no se encuentra en los entes? «Aquello hacia donde el ser-ahí como tal trasciende lo llamamos el *mundo* y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*»[143]. La trascendencia, la acción de traspasar el ente en su conjunto, se lleva a cabo *hacia* el mundo y es, por consiguiente ser-en-el-mundo.

Ahora bien, el mundo no es un nombre para denominar el todo, la totalidad de los entes. Ya sabemos por *Ser y tiempo* que el ser-en-el-mundo tiene el carácter de una tesis ontológica, no óntica. Heidegger observa que fue en el marco histórico del cristianismo, como nueva comprensión óntica de la existencia, donde surgió por vez primera la relación entre el mundo y el ser-ahí humano. Esta relación es experimentada tan originariamente que κόσμος viene a significar no tanto el mundo cuanto la situación del hombre, su manera de comportarse hacia el mundo[144]. El concepto de «mundo» mira hacia el hombre en su relación con el ente en su conjunto. El ser-ahí humano, un ente que se encuentra entre los entes y se comporta hacia ellos, existe de tal modo que el ente en su conjunto se le hace siempre patente de un modo u otro. «Mundo como totalidad no "es" ningún ente, sino aquello desde donde el ser-ahí *da a entender a sí mismo*, hacia qué ente y de qué manera puede comportarse»[145]. El mundo está así unido al por mor de sí mismo que es el modo como existe el ser-ahí. «"El ser-ahí trasciende" significa entonces: él es en la esencia de su ser "configurador del mundo"

141. *Vom Wesen des Grundes*, en: *Wegmarken*, p. 137.
142. Cf. SZ, p. 65s (G, p. 57s).
143. *Vom Wesen des Grundes*, p. 139.
144. Cf. ibid., p. 143ss.
145. Ibid., p. 157.

(Weltbildend) y por cierto "configurador" en los múltiples sentidos en que el mundo puede acontecer»[146]. La trascendencia deviene entonces el acontecimiento originario, la auténtica «prehistoria» *(Urgeschichte)*.

Ahora bien, Heidegger entiende últimamente la trascendencia como *libertad*. Es la libertad, al confrontarse con un por mor de sí mismo, la que permite que el mundo acontezca. Al mismo tiempo, la libertad como trascendencia está en la raíz de algo así como el fundamento. «La libertad es libertad para el fundamento»[147]. Por eso concibe Heidegger la libertad como «fundante» en el triple sentido del «instituir» o «fundar» *(stiften)* (como comprensión y proyecto del mundo), del «tomar tierra» *(bodennehmen)* (como encontrarse, como estar cogido por los entes) y del «fundamentar» o «dar razón» *(begründen)* (como habla, como fundamentación ontológica del ente)[148]. La libertad como libertad que funda, toma tierra y fundamenta es el origen del fundamento y del principio del fundamento, y como tal el fundamento del fundamento *(Grund des Grundes)*. Pero la libertad es finita, yecta, como el mismo ser-ahí: que la trascendencia, como acontecimiento originario, *acontezca* no está en sus manos. Y así la libertad como fundamento del fundamento carece de fundamento: es en sí misma «abismo» *(Abgrund)*[149].

A. Diemer ha llamado la atención sobre el carácter fichteano del pensamiento de Heidegger. En su opinión, Heidegger no puede comprenderse sin la estructura fichteana de la subjetividad[150]. De hecho, el movimiento de la trascendencia recuerda a su manera la *Tathandlung* de Fichte. El yo fichteano pone el mundo como campo de ejercicio del deber. En Heidegger el ser-ahí se proyecta hacia el mundo como horizonte de su decisión finita, de la elección de sus posibilidades. Naturalmente, en Heidegger no se trata como en Fichte de un «poner», sino de un «fundar». Y así el proyecto del mundo lleva consigo el sello de la deyección[151]. La trascendencia es trascendencia como libertad hacia un fundamento-abismo. Por ello Heidegger concluye su ensayo, observando que la trascendencia aporta la prueba de que el hombre es un ser de la lejanía. «Y así el hombre, como trascendencia existente que sobrenada en posibilidades es un «ser de la lejanía» *(Wesen der Ferne)*. Sólo a través de esa originaria lejanía que él en su trascendencia se forma respecto de todos los entes, alcanza la verdadera cercanía hacia las cosas»[152].

146. Ibid., p. 158.
147. Ibid., p. 165.
148. Cf. ibid., p. 165ss.
149. Cf. ibid., p. 174.
150. Cf. A. Diemer, *Einführung in die Ontologie*, Meisenheim a. Glan 1959, p. 23.
151. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 59.
152. *Von Wesen des Grundes*, p. 175.

4. La esencia de la metafísica y la pregunta por la nada

La lección inaugural *¿Qué es metafísica?* desarrolla de nuevo el tema de la *trascendencia* en el contexto de la pregunta metafísica por excelencia: ¿por qué hay *ente* y no más bien *nada*? Heidegger renuncia a definir previamente la metafísica. La definición vendrá dada por el desarrollo mismo de la pregunta en cuestión. En cambio, avanza una caracterización del preguntar metafísico que no sin razón ha devenido clásica: «En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegra la problemática de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica. En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser preguntada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto* en ella»[153].

La pregunta de la que Heidegger parte es la pregunta por la *nada*. La pregunta surge de la especial referencia al mundo propia de la ciencia. «El hombre –un ente entre otros– "hace ciencia". En este hacer acaece nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en el todo del ente y, en tal forma, que en esta irrupción y mediante ella queda al descubierto el ente en su *qué* es y en su *cómo* es»[154]. Aquello en lo cual irrumpe, para dilucidarlo, el hombre científico es, pues, el ente mismo y *nada más*. Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente y, por lo demás, *nada*; el ente sólo y *nada más*; únicamente el ente y, fuera de él, *nada*. Cosa notable: en la medida en que el hombre científico se asegura de su objeto más propio, el ente, habla de otro, de la nada. ¿Qué pasa entonces con la nada? ¿Es un azar que hablemos tan espontáneamente de este modo o en este modo de hablar se anuncia ya la cosa misma? Sea como sea, si queremos plantearnos expresamente la cuestión de la nada, es preciso que previamente la nada se nos dé. Ahora bien, en la existencia del hombre hay un temple de ánimo que le coloca inmediatamente ante la nada. Ese temple de ánimo radical es la *angustia*.

En *Ser y tiempo* Heidegger había ya determinado el «ante qué» de la angustia como «nada de lo "a la mano" dentro del mundo»[155]. El ser-ahí se angustia ante sí mismo y por sí mismo como poder-ser en el mundo. De modo similar escribe ahora Heidegger: «La angustia hace patente la nada. Estamos "suspensos" en angustia. Más claro, la angustia nos deja suspensos, porque hace que se nos escape el ente en su conjunto. Por esto sucede que nosotros mismos –esos hombres que somos– estando en medio del ente nos

153. *Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX), p. 104; trad. castellana: *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri = (Z), México 1941; Buenos Aires 1967; reed. 1970, p. 76.
154. Ibid., p. 105 (Z, p. 79).
155. SZ, p. 247 (G, p. 215).

escapemos de nosotros mismos. Por esto en realidad no somos "yo" ni "tú" los desazonados, sino "uno". Sólo está todavía ahí el puro ser-ahí en la conmoción de este estar suspenso, en que no hay nada donde agarrarse»[156]. Ahora bien, por mucho que se nos escape el ente en su conjunto y nosotros mismos, en medio del ente, nos escapemos de nosotros mismos, en la angustia no sucede propiamente nada. «Aquello de y aquello por... lo que nos hemos angustiado era realmente nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí»[157].

No es que en la angustia ocurra un aniquilamiento del ente en sí mismo. En la angustia la nada nos sale al paso *con* y *en* el ente, en tanto que éste se nos escapa. En la angustia hay un retro-ceder ante... que no es un huir, sino una fascinada quietud. Este retroceso arranca de la nada. La nada no atrae, sino que por esencia, rechaza. Pero este rechazo es, tomo tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en su conjunto, que se hunde. Esta rechazada remisión al ente en su conjunto que se nos escapa es la esencia de la nada: la *anonadación (Nichtung)*. La nada, en efecto, no aniquila. La nada anonada *(nichtet)*. La anonadación no es un suceso cualquiera, sino que en ese rechazador remitirnos al ente que se nos escapa se nos hace patente ese ente en su hasta ahora oculta extrañeza, como lo *absolutamente otro* frente a la nada. «En esa clara noche que es la nada de la angustia es donde surge la originaria "patencia" del ente como tal: que es ente y no nada. Pero este "y no nada" que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino lo que previamente posibilita la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es que lleva al ser-ahí, por vez primera, ante el ente en cuanto tal»[158].

«Ser-ahí significa: estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada, el ser-ahí está siempre allende el ente en su conjunto. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia»[159]. Como en *De la esencia del fundamento, lo que* se trasciende en la trascendencia es el ente en su conjunto, pero ahora el *hacia dónde* del trascender no es el mundo, sino la *nada*, aunque esa nada se entiende como aquello que hace

156. *Was ist Metaphysik?*, p. 112 (Z, p. 92).
157. Ibíd. (Z, p. 93).
158. Ibíd., p. 114 (Z, p. 96). Conviene advertir que Heidegger utiliza la raíz *Nicht* (no) para construir dos términos de nuevo cuño, el verbo *nichten* y el substantivo *Nichtung*, que relaciona con *Nichts* (nada), pero distinguiéndolos expresamente de dos términos del alemán corriente que derivan de aquella misma raíz el verbo *vernichten* (anular, aniquilar) y el substantivo *Vernichtung* (anulación, aniquilación). Para traducir *nichten* y *Nichtung* utilizamos el verbo «anonadar» (derivado de *nonada*) y el substantivo «anonadación» (acción de anonadar), pero dándoles un sentido nuevo y peculiar. Mientras que «aniquilar» (derivado de *nihil*) y aniquilación (acción de aniquilar) significan la destrucción total y completa de algo, su anulación o reducción a la nada, «anonadar» y «anonadación», designan ahora la peculiar experiencia heideggeriana de la nada en tanto que ámbito de la patencia del ente en cuanto tal y, por ende, de la apertura velada del ser. Del verbo «anonadar» se deriva entonces el participio presente «anonadante» *(nichtend)*.
159. Ibíd., p. 115 (Z, p. 97).

posible la patencia del ente en cuanto tal. En efecto, si el ser-ahí no fuese en su raíz un trascender; es decir, si no estuviese sostenido dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente, ni, por tanto, consigo mismo.

Con esto hemos obtenido la respuesta a la pregunta acerca de la nada. La nada no es objeto ni ente alguno. «La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para el ser-ahí humano. La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada»[160]. Con la referencia a la nada Heidegger no responde a una pregunta categorial sobre un objeto y sus determinaciones, sino a una pregunta trascendental, en concreto, a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la patencia del ente en cuanto tal. Esta pregunta trascendental recibe, sin embargo, una respuesta existencial-ontológica. La experiencia de la nada es condición de posibilidad para la patencia del ente, porque la trascendencia hacia la nada es de la esencia misma del ser-ahí. «Ser-ahí significa: estar sosteniéndose dentro de la nada» como «posibilitación de la patencia del ente». La nada es el sentido ontológico, la condición de posibilidad del comportamiento del ser-ahí hacia el ente[161].

Con la respuesta a la pregunta acerca de la nada se ha respondido también a la pregunta que da el título a la lección inaugural y que su autor ha dejado hasta ahora en suspenso: ¿Qué es metafísica? «La metafísica es la trans-interrogación allende el ente para reconquistarlo después, conceptualmente, en cuanto tal y en su conjunto. En la pregunta acerca de la nada se lleva a cabo esta marcha allende el ente en su conjunto. Se nos ha mostrado, pues, como una pregunta "metafísica"»[162].

Ahora bien, Heidegger ha indicado al comienzo dos características de esa clase de preguntas. En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca la metafísica entera. En segundo lugar, en ella va envuelto el mismo ser-ahí que pregunta. Veamos cómo estas dos características de la pregunta metafísica se realizan en la pregunta acerca de la nada.

¿En qué sentido la pregunta acerca de la nada comprende y abraza la metafísica entera? Desde antiguo la metafísica delata por su peculiar referencia a la nada la concepción fundamental que tiene del ente. Tal es el caso de las dos clásicas formulaciones en las que se resumen la metafísica griega y la cristiana. Para la primera la nada es lo que no es ente. De ahí la proposición: de la nada nada se hace *(ex nihilo nihil fit)*. Para la segunda la

160. Ibíd., p. 115 (Z, p. 98).
161. Cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 67. Véase también W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 109s.
162. *Was ist Metaphysik?*, p. 118s (Z, p. 104).

nada es la ausencia de todo ente extradivino. De ahí la proposición: de la nada se hace el ente creado *(ex nihilo fit ens creatum)*. Según Heidegger, en estas dos proposiciones la nada se muestra solamente como contraconcepto del ente. Pero, si nos hacemos de verdad problema de la nada como perteneciente al ser mismo del ente, entonces se advierte que el ser y la nada, como ya apuntó Hegel, van siempre juntos, pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación, sino «porque el ser es, por esencia finito y sólo se revela en la trascendencia del ser-ahí que se sostiene en la nada»[163].

Hemos apuntado antes que la pregunta acerca de la nada era en Heidegger una pregunta trascendental, concretamente la pregunta por las condiciones de posibilidad de la patencia del ente como tal, que se planteaba y respondía en el plano existencial-ontológico. Ahora aparecen con claridad las consecuencias de este planteamiento: la finitud del ser-ahí lleva consigo la finitud de su comprensión del ser. «La vieja frase: de la nada nada se hace *(ex nihilo nihil fit)* adquiere entonces un nuevo sentido, que afecta al problema mismo del ser: de la nada se hace todo ente en cuanto ente *(ex nihilo omne ens qua ens fit)*. Sólo en la nada del ser-ahí viene el ente en su conjunto a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito»[164].

Ahora bien, es claro que la pregunta acerca de la nada no sólo tiene que ver con la entera metafísica, sino que, como auténtica pregunta metafísica, nos envuelve a nosotros mismos, a los interrogadores. Lo acabamos de ver: el ser-ahí humano no puede habérselas con el ente, si no es sosteniéndose dentro de la nada. Ese ir más allá del ente hacia la nada es algo que acontece en la esencia del ser-ahí. Este trascender el ente hacia la nada no es otra cosa que la metafísica. Por ello la metafísica no es una disciplina filosófica especial, ni un campo de divagaciones, sino «el acontecimiento fundamental en el ser-ahí. Es el mismo ser-ahí»[165]. Precisamente por ello, concluye Heidegger, avanzando puntos de vista posteriores, «porque la verdad de la metafísica habita en este fundamento abismático, tiene siempre al acecho como su vecindad más próxima el error más profundo»[166].

La lección inaugural *¿Qué es metafísica?* constituye un hito decisivo en la andadura de Heidegger. Se diría que el pensador ha llegado de tal modo al cabo del camino iniciado en *Ser y tiempo* que ya sólo le queda una cosa a hacer: dar la «vuelta», iniciar el «viraje». Los escritos posteriores a *Ser y tiempo* han ido buceando en la finitud del ser-ahí. Comprehensor finito del

163. Ibíd., p. 120 (Z, p. 107).
164. Ibíd. (Z, p. 108).
165. Ibíd., p. 122 (Z, p. 110).
166. Ibíd.

ser, fundamento abismático del mundo, el ser-ahí se muestra al final del camino menos dueño de sí que nunca: ya no tiene otro apoyo que la nada, cuyo sitio mantiene. Como escribe Heidegger: «La acción de sostenerse dentro de la nada sobre el fundamento de la recóndita angustia hace del hombre el "mantenedor del sitio de la nada" *(Platzhalter des Nichts)*. Tan finitos somos que no podemos por propia decisión y voluntad colocarnos originariamente ante la nada»[167]. Esta experiencia de la nada es la condición de posibilidad del viraje: «Sólo el ser-ahí total que no encuentra ningún apoyo en el ente y que se mantiene en pie anonadado, ante sí mismo, puede comprenderse a sí mismo, no ya desde el ente, sino desde el ser»[168]. En vez de crisparse en su propia impotencia, el ser-ahí se experimenta entonces como expuesto por el ser. La misma nada se determina como ser y el hombre deja de ser el «mantenedor del sitio de la nada» para convertirse en «pastor del ser».

En este sentido, el viraje lleva consigo también un viraje respecto de la filosofía de la subjetividad. «Sólo la existencia que proviene de la filosofía de la subjetividad es capaz de dar la vuelta a esa filosofía»[169]. Heidegger se sitúa, en efecto, en la etapa postidealista de la filosofía de la subjetividad, pero se sitúa precisamente en el momento en que el *sujeto existente* experimenta su impotencia. De nuevo, sólo le queda una cosa por hacer: dar la vuelta. En adelante, el centro ya no será la existencia, sino el ser. La misma existencia se determinará como un estar implantado en el «claro» *(Lichtung)* del ser. Ahora bien, la renuncia a la centralidad del sujeto, incluso como sujeto existente, es la condición de posibilidad de la experiencia del ser. «La nada –escribirá Heidegger en *Sendas perdidas*– no es nunca nada, tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el ser mismo, cuya verdad es entregada al hombre, si se ha superado como sujeto, y esto quiere decir, si no se representa ya más al ente como objeto»[170]. ¿Qué ha de hacer el hombre para «convertirse» en el sentido de la vuelta? Una sola cosa: no remitir el ente a sí mismo como un objeto. Si es capaz de hacer esto, entonces se ha superado como sujeto y en lugar de la antigua nada se encuentra de bruces con el ser[171].

167. Ibíd., p. 118 (Z, p. 103).
168. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 117.
169. Ibíd.
170. *Die Zeit des Weltbildes*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 113; trad. castellana: *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol = (RA), Buenos Aires 1960, p. 98.
171. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 112.

CAPÍTULO DÉCIMO

HEIDEGGER: PENSAMIENTO ONTOLÓGICO

«Para Heidegger no hay más que un tema del filosofar: no el hombre ni la existencia, sino única y exclusivamente el ser»[1]. Si esto era ya válido en cierto sentido del primer Heidegger, lo es todavía más del segundo, cuyo pensamiento se autodefine, más allá de todo lo que ha sido hasta hoy la filosofía, como «pensamiento del ser» *(Seinsdenken)*. En este sentido hay que afirmar: el pensamiento de Heidegger, en su etapa de madurez, no conoce más que una sola cuestión: la cuestión del ser. A esta afirmación hay que añadir inmediatamente esta otra: no existe en Heidegger una tesis sobre el ser que responda a la cuestión del ser[2]. De ahí la enorme dificultad en que se encuentra el historiador que trata de exponer este pensamiento. En rigor, este pensamiento no puede exponerse. Sólo cabe andarlo, recorrerlo en compañía de su autor, en la esperanza de que no sea una de esas «sendas perdidas» *(Holzwege)*, que no llevan a ninguna parte.

Constatemos ante todo con el propio filósofo un hecho bien revelador: «El pensar que en el tratado que lleva aquel título, intenta dar algunos pasos más allá de "ser y tiempo", sigue todavía hoy sin pasar adelante»[3]. De ahí el carácter exegético y asistemático de los escritos del segundo Heidegger. De ahí también el recurso a la poesía y a los poetas. Como advertía Kierkegaard, el tiempo de las distinciones ha pasado. El misterio del ser puede entreverse mucho mejor en unos versos de Hölderlin o de Rilke que en los rigurosos y tediosos tratados de Aristóteles. Sólo una distinción es esencial: la diferencia ontológica entre ser y ente. Hacia este misterioso ser que, desvelándose se vela, cercano y lejano, siempre conocido y olvidado, a

1. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg [3]1964, p. 17.
2. Cf. ibid., p. 93s.
3. *Brief über den Humanismus* = (H), en: *Wegmarken* (GA, vol IX), p. 343; trad. castellana: *Carta sobre el humanismo*, trad. de R. Gutiérrez Girardot = (Gu), Madrid 1959, p. 42.

la vez fundamento y abismo, se dirige la atención de Heidegger. En este sentido, cabe afirmar, utilizando su propia expresión: lo que el filósofo dice es siempre *lo mismo (das Selbe)*, pero no *lo igual (das Gleiche)*. Se dice lo mismo, aunque de diferente manera[4].

Estos diferentes modos de decir lo mismo dan lugar a los grandes temas del pensamiento del segundo Heidegger: la diferencia ontológica; la esencia de la verdad; la superación de la metafísica, la tecnocracia y el nihilismo; la concepción del hombre como lugar de la verdad del ser y la mediación del lenguaje; la esencia de la poesía y de la obra de arte, etc., temas en apariencia distintos, pero que en el fondo plantean siempre obsesivamente, sin resolverla jamás, la misma cuestión, la cuestión del ser[5].

1. La diferencia ontológica

El pensamiento del segundo Heidegger es una ininterrumpida meditación sobre el ser. La esencia de la vuelta consiste en un volver sobre lo mismo, el tema del ser, pero desde un talante nuevo que pretende dejar atrás lo que había todavía de antropocentrismo y subjetivismo en las primeras obras, para establecer decididamente la primacía del ser sobre el ente y, muy particularmente, sobre el ente humano. De ahí que la meditación heideggeriana dé vueltas sobre una única cuestión, la más profunda y a la par la más sencilla, la más cercana al hombre y, sin embargo, extrañamente la más lejana, la cuestión de la relación del ente al ser, cuestión en la que el mismo cuestionante está implicado. El exacto planteamiento de esta cuestión conduce a la así llamada «diferencia ontológica».

4. Cf. H, p. 363: «Traer siempre al lenguaje este advenimiento del ser –advenimiento permanente y que en su permanecer espera al hombre– es el único asunto del pensar. Por ello los pensadores esenciales dicen siempre lo mismo. Pero esto no quiere decir: lo igual» (Gu, p. 65).

5. No abundan las obras que aborden en perspectiva de conjunto el pensamiento del segundo Heidegger. Además del estudio, ya citado, de R. Guilead, *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Lovaina-Paris 1965; vers. castellana, Madrid 1969, hay que mencionar entre otros los de P. Chiodi, *L'ultimo Heidegger*, Turín 1952; ²1960, y K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Francfort del Meno 1953; ²1960; trad. castellana: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, traducción y estudio preliminar de F. Moreno, Madrid 1956. Ambos autores coinciden en interpretar el pensamiento del segundo Heidegger como una especie de hegelianismo al revés, en el que el desvelamiento velado del ser substituye al progresivo desarrollo de la autoconciencia. Sin embargo, mientras que Chiodi piensa que el segundo Heidegger, al referir lo finito al orden necesario del ser, supera el finitismo del primero, Löwith atribuye los equívocos del segundo Heidegger al abandono de la idea de finitud de *Ser y tiempo*. Aunque se trata más de un esfuerzo de pensar *con* Heidegger, que de un simple estudio *sobre* su pensamiento, se refiere también a la temática del segundo Heidegger, H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París 1978. Recordemos finalmente el brillante ensayo de F. Guibal, *... et combien de dieux nouveaux. Heidegger*, París 1980, menos un estudio sobre la relación entre Heidegger y la teología que una visión de conjunto de su pensamiento tardío, cuyo decidido rechazo a hacer de la subjetividad humana el centro y la medida de lo real no sólo nos abriría los ojos al misterio del don de ser, sino que sería ya «religión» en el sentido fuerte de este término; el sólido volumen de H.G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, con trabajos que abordan diversos aspectos y períodos del pensamiento heideggeriano desde la etapa marburguesa, y el sugerente estudio de J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, París 1987, una

Ante todo, es preciso subrayar algo que Heidegger no se ha cansado de recordar desde los días de *Ser y tiempo*. «El ser de los entes no es él mismo un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser no consiste en μῦθόν τινα διηγεῖσθαι, en contar un cuento, es decir, en determinar al ente como ente en su génesis, por un reenvío a otro ente, como si el ser tuviera el carácter de un posible ente»[6]. «El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el género de ningún ente y, sin embargo, toca a todo ente. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma un ente»[7]. El ser no es, pues, un ente. ¿Qué es entonces? El ser es ser *del ente* (genitivo objetivo). Y el ente, a su vez es ente *del ser* (genitivo posesivo). No hay que entender, pues, la diferencia ontológica como diferencia entre ente y ente, sino como diferencia entre el ente y algo que no es ningún ente, pero gracias a lo cual el ente es. Hay diferencia exactamente entre ente y ser.

Ahora bien, ¿cómo entender esta diferencia? No se trata obviamente de una relación entre dos miembros. En este caso la diferencia se reduciría a una simple distinción a nivel del pensamiento representativo y se concebiría como una sutil entidad que enlaza a dos entidades. Se habría olvidado que estas dos supuestas entidades ya llevan consigo la diferencia. Ser y ente son lo que son gracias a la diferencia en que radican[8]. La diferencia ontológica expresa a la vez su radical distinción y su mutua implicación: es *di-ferencia* como *re-ferencia*. El propio Heidegger lo ha expresado en una fórmula que se ha hecho clásica: «El ser no *está* jamás *presente (west)* sin el ente; el ente no *es (ist)* jamás sin el ser»[9]. Ente y ser difieren entre sí y se refieren el uno al otro como lo fundado y el fundamento. Ni el ente se refiere al ser como a un «afuera», ni el ser difiere del ente como de algo «exterior». La diferencia ontológica se da en el seno de la identidad. Como ha observado Max Müller, la diferencia ontológica no significa «que se dé el ente, y luego además se dé el ser, y finalmente entre ambos la relación de la diferencia; no es que el ser *tenga* la diferencia ontológica, sino que el ser *es* él mismo la diferencia ontológica, a la manera como un fundamento ontológico no está cabe lo fundado y luego tiene todavía una relación con lo fundado, sino que como fundamento del fundamentar de lo fundado es esto mismo fundado en identidad y diferencia»[10].

exposición global del pensamiento ontológico de Heidegger, que adopta como doble eje temático los destinos de la diferencia y el lenguaje de la metafísica sobre el acontecimiento.

6. SZ, p. 8 (G, p. 8).

7. SZ, p. 51 (G, p. 44).

8. Cf. J.R. Sanabria, *Heidegger, peregrino de Dios*, «Rev. de filos.» (México, Univ. Iberoamericana) 56 (1986) 289s.

9. *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX), p. 306.

10. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 81. Sobre la diferencia ontológica en el

A la luz de la diferencia ontológica se esclarece definitivamente el sentido de aquella otra relación que en la primera etapa de Heidegger dio lugar a más de un malentendido: la relación entre ser y nada[11]. En efecto, el ser, como acabamos de ver, es siempre ser del ente y, con todo, no es nunca un ente entre los entes. Por mucho que la investigación filosófica bucee en el ente, jamás encuentra al ser. ¿No será entonces el ser de algún modo lo mismo que la nada? Sin ninguna duda, responde Heidegger. El cuidado del hombre por el ente se mueve por de pronto en el horizonte de la nada. El hombre caído, perdido en el mundo, está demasiado absorbido por los entes, para que sea capaz de advertir en ellos la oculta presencia del ser. Para él sólo cuentan los entes: el ser no cuenta nada. Pero esa nada no tiene nada que ver con la nada negativa, con el vacío o la ausencia de ser. Se trata de una nada que surge precisamente del «no» que la diferencia ontológica establece entre ser y ente. En efecto, como enseña la diferencia ontológica, «el ser no es ninguna propiedad del ente. Es simplemente otro respecto de todo ente, es la nada del ente. Pero esta nada está presente como el ser»[12]. «La nada es el no del ente, y así es el mismo ser experimentado a partir del ente»[13]. La nada se desemboza, pues, como aquello en lo que el ser se revela de modo ejemplar. El ser se nos aparece a través del ente y de este modo como no-ente, es decir, visto desde el ente, como nada. Pero esta nada no se refiere al no-ser, sino al no-ente. «La nada, como lo otro respecto del ente es el velo del ser»[14]. Basta descorrer el velo o mirar a través de él para que el ser aparezca. La experiencia de la nada abre así el paso a la experiencia del ser. La angustia, que en el primer Heidegger enlazaba con la nada, se convierte ahora en la admiración ante la presencia del ser. «Sólo el hombre entre todos los entes, al escuchar la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que el ente es»[15].

---

primer Heidegger véase A. Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, La Haya 1970 (Ph, 33). H. Urs von Balthasar, *Gloria, una estética teológica*, vol. V, Madrid 1988, observa a propósito de la diferencia ontológica, que remite imperiosamente más allá de sí misma: de otro modo se disuelve en identidad. En su opinión, la diferencia inmanente entre ser y ente ha de ser profundizada, en sentido metafísico, en la diferencia trascendente entre Dios y el mundo, «donde Dios es el único fundamento suficiente tanto para el ser como para el ente en su forma concreta» (p. 573).

11. Esta relación, tal como aparece en *¿Qué es metafísica?*, fue interpretada por algunos en sentido nihilista. Una filosofía que afirma que el ente en cuanto ente se hace de la nada ¿qué es sino impenitente y consumado nihilismo? Heidegger hubo de salir al paso de este patente malentendido en publicaciones posteriores, sobre todo en el *Epílogo* y el *Prólogo* que en 1943 y 1949 respectivamente añadió a *¿Qué es metafísica?* Pese a todo, T. Urdanoz, *Historia de la filosofía*. IV: *Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo*, p. 550ss, se hace eco todavía de una interpretación, que sólo pudo nacer del desconocimiento, y no duda en calificar de «fatídica» la respuesta de Heidegger a la pregunta por la nada y en ver en ella la interpretación más «nihilista» y más «absurda» del ser y de toda la metafísica que darse pueda. Por lo que hace a los mencionados *Epílogo* y *Prólogo* a *¿Qué es metafísica?*, véase el análisis de F. Gomá, *Conclusiones sobre el estudio temático de la nada en Heidegger*, «Convivium» 7 (1959) 21-31.

12. *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, p. 306.

13. *Vom Wesen des Grundes, Vorwort zur dritten Auflage*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX), p. 123.

14. *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, p. 312.

15. Ibid., p. 307.

2. LA ESENCIA DE LA VERDAD

Al problema de la esencia de la verdad dedica Heidegger dos escritos relativamente tempranos: *De la esencia de la verdad* (1943) y *Doctrina de Platón acerca de la verdad* (1947). Tanto el uno como el otro constituyen dos testimonios significativos del cambio relativo de actitud que se observa en nuestro filósofo antes y después de la vuelta[16].

a) *Platón y el concepto clásico de verdad*

Iniciamos la exposición por el segundo, *Doctrina de Platón acerca de la verdad*, porque su temática enlaza inmediatamente con lo que ya sabemos por *Ser y tiempo* sobre el sentido originario de la verdad entre lo griegos. En efecto, Heidegger sostiene ahora que Platón cambió el modo griego primigenio de entender la verdad, hasta hacerla retornar del desocultamiento al ocultamiento. Y la razón de este cambio estriba en el hecho de que en Platón se pone en obra por vez primera un tipo de pensamiento que, sin ser todavía el de la metafísica tradicional, da origen al elemento del que en adelante se nutrirá la metafísica. En resumen, Platón habría sometido la verdad al yugo de la idea y de este modo habría desplazado el acento del sentido básico y originario que tiene de *des-ocultamiento* y *des-cubrimiento* a otro, complementario y derivado, que consiste en la *corrección* o *rectitud* del juicio[17].

¿Cómo tuvo lugar este trascendental cambio? Heidegger lo muestra a la luz del mito de la caverna. Para ello esboza una interpretación del símil platónico, análoga a la que llevó a cabo en el caso de la *Crítica* kantiana, cuyo presupuesto básico es que la doctrina de un pensador se encuentra no tanto en lo que dijo expresamente, cuanto en lo *no dicho en lo dicho*, en lo in-expresado en sus expresiones *(das im Gesagten Ungesagte)*. Concretamente, «lo que en Platón queda inexpresado es nada menos que un viraje en la determinación de la esencia de la verdad»[18]. En el símil de la caverna hay por lo tanto dos niveles: uno expresado y otro inexpresado. Lo que Platón quiere hacer visible es la esencia de la «formación (παιδεία o *Bildung*), pero, al hacerlo, deja entrever otra cosa, el cambio verificado en su pensamiento respecto a la esencia de la *verdad*, y ello porque su pensamiento

---

16. Son importantes para este tema los estudios de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967 y A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, París 1953.

17. Cf. C. Mazantini, *Heidegger*, en: *Diccionario de filosofía*, Madrid 1986, p. 588. Véase sobre el tema A. de Waelhens, *Phénomenologie et vérité*, p. 126ss.

18. *Platons Lehre von der Wahrheit*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX) p. 202; trad. castellana: *Doctrina de Platón acerca de la verdad*, trad. de D. García Bacca = (GB), Santiago de Chile (s.f.), p. 113.

se halla sometido a este mismo cambio, el cual deviene así «la ley escondida de lo que el pensador dice»[19].

Lógicamente esta transposición no hubiera sido posible, si entre «formación» y «verdad» no se diera una relación esencial. Por ello Heidegger inicia su exégesis, mostrando qué es lo que de modo originario pone en relación ambos conceptos. «Παιδεία indica una conversión del hombre entero, en virtud de la cual adquiere el hábito de trasladarse del campo de aquello que inmediatamente le viene al encuentro a aquel otro dominio, en el que aparece el ente. Tal traslado resulta únicamente posible, si todo lo hasta entonces patente y el modo como era patente se altera. Tienen, pues, que cambiar tanto lo descubierto como el modo del descubrimiento. Descubrimiento se dice en griego ἀλήθεια, palabra que suele traducirse por "verdad". Y "verdad" significa para el pensamiento occidental, desde hace ya larguísimo tiempo, concordancia de la representación pensante con la cosa: *adaequatio rei et intellectus*»[20].

Pero Heidegger no se contenta con traducir literalmente los términos παιδεία y ἀλήθεια. Intenta más bien repensar su esencia concreta y su unidad esencial sobre la base del símil de la caverna. De este modo se pone de manifiesto que dicho símil, tratando de la educación o formación del hombre, trata también de la esencia de la verdad, y lo hace concretamente en un viraje que lleva de la verdad como desocultamiento y descubrimiento del ente a la verdad como rectitud y corrección del conocimiento.

¿De qué se trata, en efecto en el mito de la caverna? El símil platónico narra una historia de tránsitos del hombre de una morada a otra. Las diferencias de moradas y graduaciones de tránsitos se fundan en la diversidad de sentidos de lo descubierto, de lo verdadero (ἀληθές), que en cada caso da la norma y domina. En el primer grado los hombres viven aherrojados en la caverna, cautivos de lo que se les presenta falsamente como verdadero: meras sombras. En el segundo grado, el cautivo que es librado de sus cadenas tiene la posibilidad de ver en sí mismas las cosas que antes desfilaban a sus espaldas y de las que sólo podía ver las sombras. Se acerca, pues, un poco más a los entes, pero se equivoca todavía en la valoración de lo verdadero, porque le falta el presupuesto para ella, que es la libertad. Estar desencadenado es, sin duda, una liberación, pero no constituye todavía la libertad. Ésta se alcanza en el tercer grado. Al desencadenado se le saca de la caverna y se le pone en campo libre. Todo está ahora patente a sus ojos, a la clara luz del día. Las cosas ya no aparecen al resplandor artificial y perturbador del fuego, sino a la luz del sol.

19. Ibid., p. 218 (GB, p. 127).
20. Ibid. (GB, p. 127s).

Es de notar que en el símil platónico las cosas son imagen de aquello en que consiste la esencia de los entes. Y ésta coincide en definitiva con aquello por lo que un ente se muestra en el *aspecto (Aussehen)* que le es propio. «Aspecto» se dice en griego εἶδος o ἰδέα. Las cosas que están fuera de la caverna, a la luz del día, son, pues, imagen de las ideas. Si el hombre no tuviera a la vista «ideas», esto es, un «aspecto» peculiar en cada cosa –objetos sensibles, vivientes, hombres–, no podría percibir esto o aquello como casa, árbol, perro u hombre. Lo que vemos, lo vemos siempre y únicamente a la luz de las ideas. Por eso lo que el cautivo liberado tiene ahora por verdadero es más verdadero, más descubierto, que las cosas artificialmente iluminadas dentro de la caverna, comparadas con sus sombras. La visión de lo que las cosas son, las ideas, constituye la esencia a cuya luz cada ente se le muestra como éste o aquél y en tal mostración deviene por vez primera auténticamente descubierto. Sólo queda como cuarto grado fijar la mirada en el mismo sol, imagen de la idea del bien, que no solamente es lo máximamente descubierto y verdadero, sino también aquello que garantiza y asegura el descubrimiento y, a la vez, la correcta percepción de lo descubierto.

La formación consiste, pues, en una liberación del hombre que, lejos de coincidir con su simple desencadenamiento, pasa por una adaptación progresiva de la mirada a los límites fijos de las cosas, a lo que aparece en su aspecto, y en este aspecto es descubierto y verdadero. Llevar a plenitud la esencia de la formación sólo puede realizarse en los dominios y sobre el fundamento de lo máximamente descubierto y verdadero, es decir, de la verdad como tal. «La esencia de la formación se funda en la esencia de la verdad»[21]. Con todo, puesto que la παιδεία consiste esencialmente en la conversión del alma entera, es también, como tal, constante vencimiento de la ἀπαιδευσία. La formación incluye en sí misma una esencial referencia a la falta de formación. Por eso el símil platónico no termina con la descripción del grado supremo, alcanzado al salir de la caverna, sino con la narración de la vuelta a ella del cautivo liberado, para sacar a sus antiguos compañeros de cautiverio de su engaño y llevarlos ante lo auténticamente descubierto y verdadero.

Es aquí donde el sentido del símil platónico presenta, por así decirlo, dos caras. Por un lado, lo auténticamente descubierto ha de ser rescatado de un encubrimiento pertinaz y en este sentido ha de ser robado al ocultamiento. Ἀλήθεια comienza, pues, por significar lo que siempre significó, lo rescatado a un ocultamiento y, por ende, una cierta manera de descubrir. En este sentido, el símil platónico sólo pudo inventarse con la mirada

21. Ibid., p. 222 (GB, p. 133).

puesta en la caverna, porque está determinado desde el principio por el tipo de experiencia fundamental y natural a los griegos: la de la ἀλήθεια. Y, sin embargo, en el símil de la caverna, en vez del significado originario de descubrimiento, se impone en definitiva otra esencia de la verdad. Más que en la imagen del encierro, bajo la bóveda subterránea, la fuerza explicativa del símil se resume en los papeles respectivos del fuego, de las sombras, de la claridad del día, de la luz del sol y del sol mismo. «Todo consiste en el aparecer de lo que aparece y en el hacer visible su visibilidad. El descubrimiento es sin duda nombrado en sus diversos grados, pero se lo piensa en vistas a cómo lo que aparece se vuelve accesible en su aspecto propio (εἶδος) y cómo se hace visible esta automostración (ἰδέα)»[22]. En rigor es la idea lo que se debe propiamente mirar. «Se concibe, pues, desde el comienzo y exclusivamente lo descubierto como lo percibido en la percepción de la idea, como lo conocido en el conocer. El νοεῖν y el νοῦς (la percepción) quedan por vez primera en Platón esencialmente referidos a la "idea". Enderezarse según tal dirección hacia ideas, determinará la esencia de la percepción y posteriormente la esencia de la razón»[23].

El símil de la caverna encierra, pues, la «doctrina» platónica de la verdad, porque se funda en un acontecimiento no explícitamente expresado: en el predominio de la ἰδέα sobre la ἀλήθεια. «La ἀλήθεια viene sometida al yugo de la ἰδέα»[24]. La esencia de la verdad se desprende del rasgo básico del descubrimiento. Todo depende ahora de la ὀρθότης, de la rectitud del mirar. «La verdad se hace ὀρθότης, rectitud de la percepción y del juicio»[25]. En este cambio de la esencia de la verdad cambia también el lugar de la verdad. «En cuanto descubrimiento la verdad es todavía rasgo fundamental del ente mismo. En cuanto rectitud de la mirada se hace distintivo del comportamiento humano hacia el ente»[26].

En conclusión: en la doctrina de Platón hay una inevitable ambigüedad que se refleja en el cambio, primero inexpresado y ahora a expresar, de la esencia de la verdad. La ambigüedad se pone de manifiesto en toda su fuerza en el hecho de que se trata y se habla de la ἀλήθεια, pero se mienta y se fija como norma rectora la ὀρθότης y todo esto dentro de un mismo proceso de pensamiento. La verdad es la vez descubrimiento y rectitud, aunque el descubrimiento se subordina a la rectitud. Esta misma ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad se encuentra también en Aristóteles. En el capítulo final del libro IX de la *Metafísica*, donde llega a

22. Ibid., p. 225 (GB, p. 137).
23. Ibid., p. 225s (GB, p. 139).
24. Ibid., p. 230 (GB, p. 145).
25. Ibid., p. 231 (GB, p. 147).
26. Ibid.

su cima el pensamiento aristotélico acerca del ser del ente, el descubrimiento es el rasgo fundamental y dominante del ente y, sin embargo, Aristóteles puede decir allí mismo que «lo falso y lo verdadero no se hallan en las cosas mismas... sino en el entendimiento»[27]. El juicio del entendimiento se convierte en el lugar de la verdad, de la falsedad y de su distinción. Un enunciado se llama verdadero, en la medida en que se ajusta a lo que la cosa es. Esta determinación de la esencia de la verdad no encierra ya referencia a la ἀλήθεια en el sentido de descubrimiento. Es más bien a la inversa: la ἀλήθεια se concibe como rectitud, como lo contrapuesto a lo falso, tomado en el sentido de incorrecto.

Esta determinación de la verdad, como rectitud de la representación enunciativa dominará en adelante todo el pensamiento occidental. Cuando, en la época en que se inicia la consumación de la modernidad, Nietzsche defina la verdad «como esa clase de error sin el cual no podría vivir una determinada clase de vivientes»[28], no hará sino llevar al extremo las consecuencias que se deducen del viraje iniciado por Platón. En definitiva, Nietzsche no hubiera podido definir la verdad como error, si antes no se la hubiera definido como rectitud.

El ensayo *Doctrina de Platón acerca de la verdad* forma ya parte de la vuelta. Buena prueba de ello es la referencia final al carácter metafísico y, por ende, teológico y humanista del pensamiento platónico. «Desde que el ser se interpreta como ἰδέα el pensamiento dirigido hacia el ser del ente será metafísico y la metafísica teología. Teología significa aquí la interpretación de la causa del ente como Dios y la transposición del ser a esta causa, la cual contiene en sí misma el ser y lo emite de sí misma, porque es lo más ente del ente»[29]. Por otra parte esta explicación metafísica del ser enlaza necesariamente con la interpretación de la verdad como rectitud y con la orientación de la filosofía hacia la formación del hombre. Esta preocupación afanosa por el ser del hombre y por la posición del hombre en el seno del ente dominará en adelante la metafísica. Por eso, el comienzo de la metafísica en Platón es también el comienzo del humanismo. Por tal se entiende «ese acontecimiento, conexo con el principio, el desarrollo y el final de la metafísica, por el que el hombre de diversas maneras, pero siempre a sabiendas, se sitúa en una posición central dentro del ente, sin llegar a ser por ello el ente supremo»[30].

Heidegger concluye su ensayo, enlazando significativamente la pregunta por la esencia de la verdad y la pregunta por el ser. Ningún intento de

27. *Met.*, E 4, 1027*b*, 25ss.
28. *Der Wille zur Macht*, fr. 493.
29. *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 235s (GB, p. 154).
30. Ibid., p. 236 (GB, p. 155).

fundamentar la esencia de la verdad como descubrimiento en la «razón», en el «espíritu», en el «pensamiento», en cualquier modo de «subjetividad», puede poner a salvo esa esencia, porque tal respuesta no está a la altura de lo que se pregunta. «Tiene que irrumpir antes que nada aquella indigencia *(Not)*, en la que no sólo el ente en su ser, sino el ser mismo se vuelven cuestionables. Porque esta indigencia no pasa de ser inminente, por eso la incipiente esencia de la verdad se halla todavía en su oculto comienzo»[31].

b) *Verdad y libertad*

El segundo escrito, *De la esencia de la verdad* –en su origen una conferencia que se remonta a 1930, aunque no vio la luz pública hasta 1943– constituye, según confesión del propio Heidegger, el comienzo de la vuelta. Retomando el planteamiento de *Ser y tiempo*, el filósofo «destruye» el concepto clásico de verdad, mostrando que lo que hace posible la rectitud de un enunciado es el descubrimiento de un ente en su ser y, por ende, que la verdad predicativa u óntica se basa en una precedente verdad antepredicativa u ontológica[32].

Heidegger parte, pues, de la fórmula clásica: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, cuya génesis primera ha esbozado en *Doctrina de Platón acerca de la verdad*, pero muestra que esta adecuación, en la que la tradición pone la esencia de la verdad, tiene un doble sentido, según que se entienda como concordancia de la cosa con el conocimiento o del conocimiento con la cosa. No se trata, sin embargo, en estos dos sentidos de la adecuación de la simple inversión del uno en el otro. Los términos *intellectus* y *res* se piensan más bien en cada caso de manera distinta. Para darse cuenta de ello, hay que devolver la definición de verdad a su origen medieval. La fórmula: *veritas est adaequatio rei et intellectus* surge, en efecto, en el horizonte de la fe bíblica, según la cual las cosas, como creadas que son, han sido previamente concebidas por el entendimiento divino creador. Las cosas son conformes a la idea ejemplar de Dios y en este sentido son verdaderas. El entendimiento humano, a su vez, como facultad otorgada al hombre por Dios, se ordena en su actividad cognoscitiva al plan divino de la creación. Por ello, al juzgar de las cosas, es capaz de conformarse con su idea. «La *veritas* como *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garantiza la *veritas*

31. Ibíd., p. 238 (GB, p. 158).

32. Constituye una buena ayuda para la lectura y el estudio del texto heideggeriano la versión al francés con introducción de los traductores: M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, traducción e introducción de A. de Waelhens y W. Biemel, Lovaina-París 1948. Véase también el estudio, ya citado de A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 63ss.

como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*»[33]. El pensamiento moderno olvidó demasiado pronto ese trasfondo teológico de la noción tradicional de verdad y transformó el orden de la creación en el orden del mundo como ordenado al espíritu. La verdad de la cosa consiste ahora en la adecuación a su concepto esencial, tal como lo concibe el espíritu. En cualquier caso, se da por supuesto y asentado que la verdad consiste siempre en la concordancia, ya sea de la cosa con su concepto esencial, ya sea, sobre todo, del enunciado con la cosa. En función de este concepto de verdad, se piensa también el de falsedad, como su contrario. Finalmente, dado que la verdad de la cosa ha de considerarse en definitiva como una intromisión de la teología en la filosofía, el concepto normal de verdad se refiere en exclusiva a la verdad del enunciado y se entiende universalmente como la concordancia (ὁμοίωσις) de un juicio (λόγος) con una cosa (πρᾶγμα).

Ahora bien, ¿sabemos en qué consiste esta concordancia? Hay que reconocer que no. «Incluso allí donde con una llamativa inutilidad se intenta explicar cómo puede tener lugar dicha concordancia, se la presupone como esencia de la verdad»[34]. De modo similar se presupone también que «la verdad de una cosa significa siempre el acuerdo entre la cosa dada y su concepto esencial, tal como el "espíritu" lo concibe»[35]. Heidegger, por su parte, piensa que es inevitable preguntarse por la posibilidad interna de esta concordancia. Supongamos que tenemos sobre la mesa una moneda de cinco duros. Sobre ella pueden hacerse varios enunciados: la pieza es redonda, de metal, etc. La corrección de nuestro juicio resulta de una «representación» *(Vorstellung)* de la pieza de moneda, que la pone según un determinado aspecto, pero, en cualquier caso, tal como es. Ahora bien, la cuestión hasta ahora olvidada y que, en opinión de Heidegger, hay que rescatar de ese olvido es la de saber cómo es posible el encuentro con las cosas bajo forma de representación.

«Representar significa aquí, dejando de lado todos los prejuicios "psicologistas" y "epistemológicos", el hecho de dejar surgir ante nosotros la cosa en tanto que objeto. Lo que es así opuesto a nosotros debe, como tal, cubrir *(durchmessen)* un dominio abierto a nuestro encuentro y, con todo, debe permanecer en sí mismo como la cosa que es y manifestarse en su estabilidad. Este aparecer de la cosa en tanto que cubre un dominio abierto a nuestro encuentro se lleva a cabo en el seno de un espacio abierto *(Offene)*, cuya apertura *(Offenheit)* no ha sido creada por la representación, sino sólo asumida por ella como campo de referencias... La relación del enunciado

33. *Vom Wesen der Wahrheit*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX). p. 181.

34. Ibíd.

35. Ibíd.

representativo a la cosa es el cumplimiento de una relación *(Verhältnis)* que se realiza originariamente y cada vez como la puesta en obra de un comportamiento *(Verhalten)*. Todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estableciéndose en el seno de lo abierto, se atiene a lo que es como tal patente o manifiesto *(Offenbares)*. Ahora bien, lo que es así manifiesto en el sentido estricto de la palabra el pensamiento occidental lo experimentó muy pronto como "lo presente" *(Anwesende)* y lo denominó hace ya mucho tiempo "el ente".

«Todo trabajo y toda realización, toda acción y toda evaluación se mantienen en lo abierto de un dominio, dentro del cual el ente se pone como el que es y tal como es y se hace susceptible de ser expresado como tal... El enunciado debe pedir prestada su conformidad a la condición de abierto del comportamiento, ya que sólo por ésta lo que es manifiesto puede llegar a ser, de una manera general, la medida rectora de una representación adecuada. Pero el comportamiento abierto debe dejarse guiar por esta medida. Esto significa que el comportamiento ha de aceptar que la medida rectora de toda representación le sea previamente dada. Esto forma parte de la condición de abierto del comportamiento. Ahora bien, si es solamente por esta condición del comportamiento como se hace posible la corrección del enunciado, entonces lo que hace posible la conformidad posee un derecho originario para ser considerado como la esencia de la verdad»[36].

En resumen, no hay representación de los objetos sin una apertura originaria, un campo de referencias, que la haga posible. La «apertura» es un término básico en la filosofía heideggeriana y significa algo así como lo inmediato, fuente de toda mediación[37]. Según un conocido ejemplo del filósofo, yo puedo estar en primavera ante un árbol florido. Cualquier enunciado que yo haga sobre el árbol tiene como presupuesto ese hecho extraordinario de que el árbol está ahí, presente ante mí, en todo su esplendor primaveral. La verdad en Heidegger es un descubrimiento y no una constitución[38]. Que el pensamiento humano no puede jamás convertirse en intuición creadora, que nuestro conocimiento intelectual, por espontáneo que sea, depende de lo que le es dado por la sensibilidad, lo sabíamos ya por Kant. Heidegger añade ahora que las cosas no están presentes para

36. Ibid., p. 184s.
37. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 63. Véase también A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 84ss.
38. Véase *Was heisst Denken*, Tubinga 1954, p. 16s; trad. castellana: *¿Qué significa pensar?*, trad. de H. Kahnemann = (K), Buenos Aires 1958, p. 43ss. El texto recoge el manuscrito de los dos cursos sobre el tema que Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo durante el año académico 1951-1952. El filósofo desarrolla la pregunta en contraste crítico con la tradición filosófica y científica de Occidente. En la primera lección se encuentran dos tomas de posición que, por su carácter provocativo, han sido muy repetidas: «Lo que más seriamente da que pensar es que todavía no pensamos» (p. 2; K, p. 10). Y también: «La ciencia no piensa» (p. 4; K, p. 13).

nosotros en el conocimiento, sino gracias a una apertura originaria que tiene que ver con la condición de abierto de nuestro comportamiento hacia ellas. La cosa es siempre una cosa estructurada, llena de sentido, como ese árbol florido que está presente ante mí en el prado primaveral, y si queremos conocerla tal como es, hemos de estar dispuestos a recibir de ella su propia medida[39]. La apertura originaria es la condición del comportamiento abierto y éste la condición de la rectitud de los enunciados. En otras palabras, la relación de conformidad en la que la tradición filosófica ha visto la esencia de la verdad, sólo es posible si, previamente a todo enunciado predicativo, un ente se nos ha hecho presente y patente en su ser. La verdad como conformidad (verdad óntica) se funda, pues, como en su condición de posibilidad, en una realidad anterior que consiste en la patencia originaria del ente y en el comportamiento abierto del hombre hacia ella (verdad ontológica). De ahí se deduce que si este comportamiento es la condición de posibilidad de la verdad como conformidad, entonces tal comportamiento posee un derecho más original y primario que la misma conformidad para ser considerado como la esencia de la verdad.

Heidegger inquiere ulteriormente por el fundamento de esa capacidad de abrirnos a las cosas y lo encuentra en la *libertad (Freiheit)*. «Liberarse para la aceptación de una medida, sólo es posible si se *es libre* para lo manifiesto en el seno de lo abierto. Una tal manera de ser libre señala hacia la esencia hasta ahora incomprendida de la libertad. La condición de abierto del comportamiento, lo que hace posible intrínsecamente la conformidad encuentra su fundamento en la libertad. La esencia de la verdad, entendida como corrección del juicio, es la libertad»[40].

En *De la esencia del fundamento* Heidegger relacionó la libertad con la trascendencia del ser-ahí y vio en ella el fundamento del fundamento. Ahora la relaciona con el comportamiento abierto a la manifestación del ente que hace posible la conformidad de un enunciado con su objeto y ve en ella la esencia de la verdad. El propio filósofo reconoce que su tesis resulta a primera vista sorprendente. Poner la esencia de la verdad en la libertad parece tanto como confiarla a la arbitrariedad humana. Por eso se apresura a declarar que él no entiende la libertad como «libre arbitrio», sino como la acción de retroceder ante las cosas, de mantener la lejanía frente al ente, para que éste pueda entonces manifestarse en lo que es. La libertad consiste exactamente en *dejar-ser (sein-lassen)* al ente, en acceder a que éste surja ante nosotros y se revele en toda su pureza. «La libertad para lo manifiesto en el seno de lo abierto deja ser al ente el ente que es. La libertad

39. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 63.
40. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 185s.

se descubre ahora como dejar-ser al ente»[41]. El término «dejar-ser» es también una palabra básica del pensamiento heideggeriano, que designa de algún modo el poder del ser-ahí y sus límites. Dejar-ser al ente no lleva consigo en modo alguno indiferencia u omisión, sino que exige por el contrario un gran esfuerzo. Heidegger coincide con Scheler en subrayar el carácter desinteresado y ascético del conocimiento. El conocimiento es un riesgo y una aventura. Exige por encima de todo la renuncia a todo intento de manipulación del ente. Más exactamente, Heidegger define el dejar-ser como un retroceso ante el ente. No se trata, sin embargo, en ese retroceso de un repliegue hacia el interior de la subjetividad: la libertad heideggeriana es por el contrario ex-posición *(Aus-setzung)*[42]. «La esencia de la libertad, vista a la luz de la esencia de la verdad, aparece como ex-posición al carácter de descubierto del ente»[43].

Si todas las explicaciones de la libertad son incompletas, es porque olvidan que «el hombre *es* según el modo de la "ek-sistencia" *(Ek-sistenz)*»[44]. «Ek-sistencia» es el término que Heidegger elige para expresar el abandono del hombre al descubrimiento del ente. «La ek-sistencia, arraigada en la verdad como libertad, es la ex-posición al carácter de descubierto del ente como tal... Todavía incomprendida, la ek-sistencia del hombre histórico empieza en el mismo momento en que el primer pensador se expone al carácter de descubierto del ente y pregunta por lo que el ente es»[45]. De ahí que el descubrimiento del ente en su totalidad, la pregunta por el ente como tal y el comienzo de la historia sean una misma cosa. «El hombre, en efecto, no posee la libertad como una propiedad; al contrario, la libertad, el ser-ahí ek-sistente y descubridor, posee al hombre. Y esto de modo tan originario que sólo ella permite a una humanidad engendrar la relación al ente en su totalidad y como tal, sobre lo que se funda y se delinea toda historia. Sólo el hombre ek-sistente es histórico. La "naturaleza" no tiene ninguna historia»[46].

El problema de la fundación de una humanidad histórica corre parejo, según Heidegger, con el problema de la verdad. «Según la manera como está presente la esencia originaria de la verdad nacen las raras y sencillas decisiones de la historia»[47]. No hay que olvidar, en efecto, que, porque la verdad es en su esencia libertad, «el hombre histórico al dejar-ser al ente, puede *no* dejarlo ser en lo que es y tal como es. El ente es entonces

41. Ibíd., p. 188.
42. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 64s.
43. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 189.
44. Ibíd., p. 190.
45. Ibíd., p. 189.
46. Ibíd., p. 190.
47. Ibíd., p. 191.

encubierto y disimulado. La apariencia toma el poder. Y de este poder surge la no-esencia de la verdad»[48]. Ahora bien, la no-verdad no depende en último término de la incapacidad o negligencia del hombre, sino de la misma esencia de la verdad. La raíz de todo se halla en el hecho de que el ente en su totalidad se hace primariamente presente y manifiesto en el estado de ánimo. Incluso cuando el pensamiento filosófico trata expresamente de la cuestión del ser, no puede hacerlo más que a partir de un determinado temple o estado de ánimo que colorea su propia experiencia ontológica, por ejemplo, el asombro de los griegos, la duda de Descartes, la creencia en la realidad del positivismo, etc. De este modo el descubrimiento del ente particular se da de la mano con el encubrimiento del ente en su totalidad[49]. Conviene tener presente que el encubrimiento del ente, es decir, la no-verdad originaria, es más antiguo que su descubrimiento. El dejar-ser, al descubrir al ente, lo encubre. Olvidando el ente en su totalidad, el hombre aplica a los entes su propia medida. Más exactamente, se toma él mismo, como sujeto, por medida de todo ente.

El hombre tiene, pues, una estructura ambigua: está desgarrado entre lo óntico y lo ontológico, es tanto in-sistencia como ek-sistencia. «Ek-sistente es el ser-ahí in-sistente. Incluso en esta existencia insistente reina el misterio, pero como la esencia olvidada y vuelta inesencial de la verdad»[50]. Esta esencia doble y ambivalente del hombre está en la raíz de la *errancia* *(Irre)* que, como concepto ontológico, es el espacio abierto y el fundamento del error. No hay que entender, pues, la errancia como algo en lo que el hombre cae en un momento determinado. «La errancia, en la que la humanidad histórica debe moverse para que su marcha pueda ser aberrante, es un componente esencial de la apertura del ser-ahí»[51]. Pero si la errancia acompaña siempre al hombre histórico y le empuja a caer en el error, hace nacer también en él la posibilidad de evitar el error y de abrirse al misterio. He aquí por qué el hombre ek-sistente se encuentra sujeto a la vez al apremio del misterio y al riesgo del error. Aunque el hombre no puede jamás sobrepasar los límites de su finitud y acceder inmediatamente al misterio, Heidegger le concede, sin embargo, la posibilidad de una experiencia del misterio a partir de la errancia. Se trata de «la aceptación re-suelta del misterio en camino hacia la errancia percibida como tal. En este preciso momento la cuestión de la esencia de la verdad se ha puesto en su originalidad más radical»[52].

48. Ibíd.
49. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 67. Véase también A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 113ss.
50. *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 196.
51. Ibíd., p. 197.
52. Ibíd., p. 198.

Como observa R. Guilead, el ensayo *De la esencia de la verdad* permanece todavía en el umbral de la vuelta. De ahí que el escrito se mueva doctrinalmente en una cierta ambigüedad: se anuncia la vuelta, pero no se lleva a término. La vuelta está anunciada en la pregunta que Heidegger levanta al final de su ensayo, a saber, «si la cuestión de la esencia de la verdad no deba ser a la vez y ante todo la cuestión de la verdad de la esencia»[53], es decir, de la verdad del ser y no sólo del ente, y en el esbozo de respuesta que él mismo da a la anterior pregunta, al indicar que la esencia de la verdad es «lo único que se vela de la única historia que desvela el "sentido" de lo que llamamos ser, pero que nos hemos acostumbrado a pensar desde hace largo tiempo como el ente en su totalidad»[54]. Heidegger entiende así la historia de la verdad como historia velada del ser, pero sin darle todavía el aspecto de un destino del ser mismo. Por ello la amenaza de la errancia que acompaña siempre esta historia se relaciona con el combate del hombre entre la ek-sistencia y la in-sistencia, pero no con un conflicto inherente al ser mismo. Una cierta ambivalencia se refleja también en la misma noción de ek-sistencia que Heidegger elige para significar la esencia del hombre y de su libertad en contraposición al hombre de la subjetividad, que se expresa con la noción correlativa de in-sistencia. La ek-sistencia indica el único papel digno del hombre en el desvelamiento del ente, pero no dice todavía nada sobre su papel respectivo respecto del ser. Solamente la superación de la metafísica hará luz sobre todas estas cuestiones. En efecto, sólo en la perspectiva de la superación de la metafísica se llevará a cabo por vez primera la superación de la subjetividad, ya que la subjetividad se manifestará como el rasgo fundamental de la metafísica moderna. Esta superación nos proporcionará a su vez una nueva concepción del hombre[55].

3. La superación de la metafísica

La ambición que ha movido desde el comienzo la tarea filosófica de Heidegger es la de fundamentar la ciencia del ser. La meta que el filósofo se propuso en *Ser y tiempo* no fue sino ésta: preparar el camino a una fundamentación de la ontología. No fue tampoco otro el propósito que subyacía en su libro sobre Kant: la *Crítica de la razón pura* no era tanto una teoría del conocimiento, cuanto una fundamentación de la metafísica. Metafísica significa aquí «metafísica del ser-ahí», no en el sentido de una

53. Ibid., p. 200.
54. Ibid.
55. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 68s.

metafísica que verse sobre el ser-ahí, sino de una metafísica que adviene con el advenimiento del ser-ahí. La metafísica no es un sistema de pensamiento que el hombre construye, sino la misma comprensión del ser que constituye al hombre. Por la irrupción del hombre en el seno del ente, éste queda manifiesto en su ser, aunque de manera finita. Por razón de esta comprensión finita del ser el hombre es *animal metaphysicum*. Esta metafísica se llama ontología fundamental, puesto que encuentra en la finitud del ser-ahí el fundamento de la comprensión del ser. Esta finitud implica por último el olvido del ser, cuyo sentido debe ser así recuperado.

Así concebía el primer Heidegger su relación con la ontología y la metafísica. Después afirma de su pensamiento que no es ni una ontología, ni mucho menos una metafísica, y reserva el nombre de ambas disciplinas e incluso, a veces, el de la misma filosofía, para designar un pensamiento que no pregunta por la verdad del ser. El cambio no es sólo terminológico, sino que tiene que ver con la esencia misma de la vuelta. Por supuesto, Heidegger sigue pensando la misma cuestión de siempre: la cuestión del ser. Pero ahora su mismo planteamiento, si es que la cuestión ha de llevar a alguna parte, ha de partir de aquella radical conversión del pensamiento que Heidegger denomina la «superación de la metafísica» *(Überwindung der Metaphysik)*[56].

a) *La metafísica como acontecimiento del olvido del ser*

El filósofo dedicó a este tema varios escritos, empezando por la introducción intitulada *El retorno al fundamento de la metafísica*, que sirve de prólogo a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* Heidegger cita al comienzo de su estudio una carta de Descartes a Picot, en la que el filósofo francés compara la metafísica a las raíces del árbol de la filosofía. El pensador de Friburgo hace suyo el símil cartesiano y se pregunta: «¿En qué suelo encuentran las raíces del árbol de la filosofía su apoyo? ¿De qué fondo reciben las raíces y por ellas el árbol entero sus jugos y fuerzas vitales? ¿Qué

56. Iluminan desde diferentes puntos de vista el tema que vamos a tratar E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Brescia 1950; J. Wahl, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Paris 1953, y G. Haeffner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Munich 1974; ²1981. Abordan respectivamente el tema desde la tradición metafísica o en actitud de diálogo abierto con ella, G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik (Von Thomas zu Heidegger)*, Einsiedeln 1959 y M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, muy particularmente en su segunda parte, *Seinsdenken und Metaphysik*, p. 95-259. Por su parte W. Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart 1961, desarrolla lo nuevo y distinto de la concepción heideggeriana del sentido del ser y de la esencia del hombre respecto de la tradición metafísica. La obra trata primero de la tradición, representada por Aristóteles y Hegel, después de la superación de esta tradición en Heidegger, para desarrollar finalmente la nueva concepción heideggeriana del ser y de la esencia del hombre. En este sentido, el estudio aborda de algún modo, en función de esta temática crucial, la totalidad del pensamiento heideggeriano.

elemento, oculto en ese fondo y suelo, penetra las raíces que sostienen y alimentan el árbol? ¿En qué descansa y sobre qué se apoya la metafísica? ¿Qué es la metafísica considerada en su fundamento? ¿Qué es en el fondo la metafísica?»[57] La respuesta a esta ráfaga de preguntas es como sigue: la metafísica piensa el ente en cuanto ente. Esta visión del ente la debe la metafísica a la luz del ser. Pero he aquí que esta luz pasa desapercibida por el pensar metafísico. Dondequiera que la metafísica se representa el ente, el ser se ilumina y adviene a la luz. Y con todo el ser no es pensado por la metafísica en su esencia revelada y eso que ella no puede hablar del ente sino en virtud de la inadvertida presencia del ser. La verdad del ser es, pues, el fundamento oculto y escondido, en el cual la metafísica como raíz del árbol de la filosofía se sostiene y del cual se alimenta[58].

La historia de la metafísica está, pues, presidida por el *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*). Heidegger observa que este misterioso acontecimiento le ha preocupado desde los días de *Ser y tiempo*. «El pensar está incesantemente acuciado por este único suceso, a saber, que en la historia del pensamiento occidental y, sin duda, desde sus mismos inicios el ente ha sido pensado respecto del ser, pero la verdad del ser ha permanecido impensada y no sólo ha sido denegada como posible experiencia al pensar, sino que el pensamiento occidental y, por cierto, en la figura de la metafísica se ha ocultado inconscientemente a sí mismo el suceso de esa denegación»[59]. «En ninguna parte encontramos la experiencia del ser mismo. En ninguna parte nos sale al encuentro un pensamiento que piense la verdad del ser mismo y por ello la verdad misma como el ser... La *historia del ser* comienza y, por cierto, necesariamente con el olvido del ser»[60].

En muy pocos temas heideggerianos se expresa tan nítidamente la esencia de la vuelta como en éste. Si antes de la vuelta el filósofo pensaba que la cuestión del ser era histórica, porque es histórico el ser-ahí que la plantea, ahora considera que el pensamiento del ser es histórico, porque el mismo ser tiene una historia, a la que el pensamiento pertenece. «Hay una historia del ser, a la que pertenece el pensar como recuerdo de esta historia, realizado por ella misma»[61]. Y si antes de la vuelta la historia resultaba de la historicidad del ser-ahí, ahora el fundamento de la historia no es otro que el ser mismo que, al darse o rehusarse, se convierte en *destino*. «El acontecer de la historia está presente como destino de la verdad del ser y desde éste. El ser se convierte en destino en la medida en que él –el ser– se da. Pensado

57. *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX) p. 365.
58. Cf. ibid., p. 365s.
59. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 212 (RA, p. 177).
60. Ibid., p. 263 (RA, p. 219).
61. H, p. 335 (Gu, p. 33).

desde el punto de vista del destino esto quiere decir: se da y se rehúsa a la vez»[62]. En resumen, el segundo Heidegger transfiere el problema de la historia de la dimensión de la existencia a la del ser mismo, hasta el punto de hacer de una cuestión puramente metafísica y, por ello, en apariencia, inofensiva y baladí, el olvido del ser o, lo que es lo mismo, el olvido de la *diferencia* entre el ser y el ente, el acontecimiento decisivo, en el que el destino del ser ha decidido el destino de Occidente. Más aún, supuesto que el pensamiento del ser acaece en el seno del lenguaje, Heidegger no duda en afirmar que el destino de Occidente ha dependido de la traducción del vocablo ἐόν, en el que se esconde la diferencia y con ella el misterio del ser[63]. «El olvido de la distinción (entre el ser y el ente) con el que comienza el destino del ser, para llegar en ella a su plenitud, no constituye una simple deficiencia, sino que es el acontecimiento de mayor riqueza y envergadura en el que se resuelve la historia de la metafísica. Es el acontecimiento de la metafísica. Lo que ahora *es* se yergue a la sombra del precedente destino del olvido del ser»[64].

b) *La metafísica moderna como movimiento de la subjetividad*

Ahora bien, si el acontecimiento del olvido del ser acompaña necesariamente la historia entera de la metafísica, el modo en que se produce no es siempre el mismo. No conocemos la verdad más que en su forma metafísica que es la ocultación, no experimentamos el ser más que en su forma metafísica que es el olvido y, sin embargo, la metafísica presenta dos grandes períodos, que corresponden a los dos modos básicos como el pensamiento metafísico ha olvidado el ser y ocultado su verdad: el *antiguo-medieval* y el *moderno*. La metafísica antigua y medieval piensa el ente en su conjunto y en sus relaciones más universales y lo determina desde el *ente supremo* y como ente supremo, llámese éste el bien de Platón, el primer motor de Aristóteles o el Dios creador de los pensadores cristianos medievales. La metafísica moderna, en cambio, interpreta al hombre como ente supremo, en la medida en que lo establece como *sujeto*, frente al que todo se convierte en objeto. En la metafísica moderna nos encontramos, pues, con un olvido del ser, radicalmente distinto del de los griegos y medievales. La filosofía piensa ahora al ente desde la subjetividad del sujeto. Este rasgo domina las diversas versiones de la metafísica moderna, desde la *res cogitans*

62. Ibid.
63. Cf. *Der Spruch des Anaximander*, en: *Holzwege* (GA, vol. V) p. 345 (RA, p. 293s). En el griego arcaico, y por ende en Parménides y Heraclito, se usaba ἐόν para expresar el participio ὄν.
64. Ibid., p. 365 (RA, p. 305).

de Descartes, pasando por el sujeto trascendental de Kant y el espíritu absoluto de Hegel, hasta la voluntad de poder de Nietzsche. Para completar la visión histórica de Heidegger habría que añadir todavía aquella época auroral de la filosofía, representada por los presocráticos, que, en su inocencia premetafísica, juega el papel de «edad de oro» o de «paraíso perdido»[65].

Desde Descartes, pues, la verdad reviste la forma de la subjetividad. He aquí el acontecimiento único que da al pensamiento de los pensadores esenciales de la modernidad su carácter «último». Porque se trata en esta etapa de la historia de la filosofía del último tramo de la historia del ser, de un movimiento interior que Heidegger caracteriza como el movimiento de la subjetividad condicionada a la subjetividad incondicionada y desencadenada. Ese movimiento está representado por Descartes, el fundador, por Kant, que hace figura de intermediario, por Hegel y Nietzsche que expresan respectivamente el cumplimiento de la subjetividad y de la metafísica en general y su inversión, y en fin por la moderna tecnocracia, que representa el estadio de la subjetividad desencadenada y de la muerte de la metafísica[66].

Los «últimos tiempos» empiezan, pues, con Descartes. El pensador francés da una respuesta moderna a la pregunta antigua: τί τὸ ὄν. La respuesta reza, como es bien sabido, la autoconciencia. Por ser el único ente que no perece en medio de la duda universal, el yo se transforma en fundamento de todo lo que es. Este acontecimiento marca la ruptura con la noción anterior de verdad. Si hasta entonces la substancia era tenida por el fundamento de la verdad, en adelante esta función la llevará a cabo el sujeto. Toda metafísica busca un ὑποκείμενον, un *subiectum*, es decir, un primer fundamento, y lo piensa en la línea de la substancialidad, como algo que no puede ser sino sujeto y nunca predicado. Lo que ocurre con Descartes es que la subjetividad, en tanto que *ego cogitans*, se hace *subiectum*, ὑποκείμενον, o sea, primer fundamento de todo lo que para ella es. Todo debe poder *presentarse* ante el yo. El modo de la *cogitatio*, de la representación pensante, es la única forma según la cual el hombre moderno *deja presentarse* ante sí a las cosas. La representación deviene el juez que juzga sobre el ser del ente. Las cosas no son reconocidas en su ser, sino en la medida en que pasan por el juicio del *cogito*, en la medida en que se convierten en ob-jetos para el su-jeto. La relación sujeto-objeto resulta la única condición de la comunicación del hombre con las cosas. La idea platónica desciende de su

65. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 72ss. En la exposición que sigue nos inspiramos básicamente en dicha obra. Véase también W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 110s.
66. Ibid., p. 73s.

lugar celeste y se instala en la conciencia humana. La verdad se transforma en certeza. El mundo deviene imagen y visión del mundo *(Weltbild)*.

Para poner de relieve lo inquietante de esa institución de la subjetividad Heidegger confronta sorprendentemente Descartes y Protágoras. Este último no es ni mucho menos un precursor del moderno subjetivismo. Su noción de verdad se mantiene dentro de los límites de la ἀλήθεια. Con su famosa ecuación ἄνθροπος-μέτρον, Protágoras sólo circunscribe los límites del descubrimiento a la medida del hombre. Descartes, con su *cogito*, hace, en cambio, del hombre, el único juez de la verdad y lo coloca como tal en el centro del ente. Con el predominio de la representación cambia de raíz la actitud profunda del hombre ante el ente. «No es lo presente lo que reina, sino que domina el ataque»[67]. La objetivación del ente conduce a su manipulación. Se anuncia la era del humanismo, con su pretensión de desarrollar al máximo las capacidades del hombre. De ahí se pasa luego a la idea moderna de la autonomía del sujeto: el hombre no reconoce otra medida ni otra dependencia que a sí mismo. La seguridad del hombre griego y medieval ha desaparecido para siempre. El triunfo de la subjetividad abre las puertas al subjetivismo y al relativismo[68].

Heidegger se ha ocupado ampliamente de Kant antes y después de la vuelta. En *Kant y el problema de la metafísica* se trataba en el fondo de reivindicar al filósofo de Königsberg como a su propio precursor, ya que puso en el centro de su pensamiento la finitud del hombre y la problemática del tiempo. Ahora, bajo el ángulo de visión del olvido del ser, Heidegger juzga de otro modo la contribución kantiana a la historia del ser. El autor de la *Crítica de la razón pura* marca ahora la mitad del camino de la historia que lleva de Descartes a Nietzsche. La concepción kantiana de la subjetividad como subjetividad trascendental y, por ende, como condicionada, no es todavía la subjetividad absoluta e incondicionada, tal como la desarrolla el idealismo alemán y, en otros términos, Nietzsche, pero la prepara. En las tres grandes *Críticas* Kant eleva la razón pura al grado supremo de principio fundante de la naturaleza y de la libertad. En el libro sobre Kant Heidegger acentuaba el doble aspecto de espontaneidad y receptividad del sujeto trascendental kantiano. Ahora subraya, en cambio, el carácter creador de la libertad. La libertad es, en su esencia más profunda, ποίησις, en el sentido de una acción que se da a sí misma la ley, de fundación de un fundamento sin fundamento. El imperativo categórico no quiere decir otra cosa. La razón práctica «se quiere a sí misma. En tanto que voluntad, ella es el ser. Por ello, considerada bajo el ángulo del contenido, la pura voluntad y su ley

67. *Die Zeit des Weltbildes*, en: *Holzwege* (GA, vol. V) p. 108 (RA, p. 94).
68. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 77ss.

son formales. Ella es para sí misma, en tanto que forma, su único contenido»[69]. De ahí resulta una vez más la posición intermedia de Kant en la historia del ser. Con su noción de libertad Kant formula la esencia formal del querer como querer, un rasgo significativo de la época final de la metafísica[70].

Con Hegel comienza propiamente el fin de la metafísica. Hegel sobrepasa los límites que Kant puso a la subjetividad humana. Lo propio de este filósofo es la voluntad de elevarse hasta lo absoluto. La subjetividad humana finita se convierte en el lugar de la parusía de lo absoluto. El *ego cogito* de Descartes deviene sujeto absoluto, en el que saber y querer son simultáneos. «La subjetividad incondicionada es saberse voluntariamente a sí mismo. Lo que quiere decir: la razón es espíritu absoluto»[71]. Según Hegel, el modo de ser del espíritu consiste en hacerse aparecer absolutamente. La *Fenomenología del espíritu* no es entonces sino la autorrepresentación del espíritu, que se hace aparecer en los diversos modos de la conciencia hasta su culminación en el saber absoluto. Para Hegel este camino es el camino de la desesperación, el calvario del espíritu absoluto que ha de enajenarse en la historia para encontrar en ella, en la serie de los espíritus finitos, la certeza y la verdad de su trono. Para Heidegger es la manera según la cual «la subjetividad incondicionada, en tanto que representación incondicionada, apareciéndose a sí misma, es ella misma el ser de todo ente»[72]. Hegel unifica así los dos aspectos de la metafísica moderna, el de la subjetividad representativa y el del querer, y constituye, por ello, una de las dos cimas del acabamiento de la metafísica. La otra se reserva para Nietzsche, el platónico al revés. Ambos, Hegel y Nietzsche, llevan a su manera a cumplimiento y por ello a su definitivo acabamiento la filosofía de la subjetividad, iniciada por Descartes.

La importancia capital de Nietzsche para la filosofía consiste en el hecho de que fue el primero que reconoció el movimiento interno del pensamiento occidental: el nihilismo. Nietzsche es un metafísico precisamente en su condición de antimetafísico. Por ello Heidegger se esfuerza en situar su pensamiento en el cuadro de la problemática metafísica. Sus cinco conceptos fundamentales: la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo, la transvaloración, el nihilismo y el ultrahombre, corresponden exactamente a las cinco dimensiones originarias en las que se despliega y enreda siempre la esencia unitaria de la metafísica. «Voluntad de poder» es la respuesta de Nietzsche a la pregunta metafísica por lo que es el ente

69. *Überwindung der Metaphysik*, en: VA, p. 89.
70. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 81s.
71. *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen 1961, p. 299.
72. Ibíd.

como ente. «Eterno retorno de lo mismo» es, a su vez, la respuesta nietzscheana a la otra pregunta por el modo de ser del ente en su conjunto. La «transvaloración» establece el nuevo tipo de verdad valorativo que corresponde a la esencia del ente como voluntad de poder. El «nihilismo» constituye el resultado de la historia de la verdad del ente desde el platonismo inicial hasta su inversión nietzscheana. El «ultrahombre» representa el nuevo tipo de humanidad, llamado a determinar decisivamente esta historia, en tanto que custodio de la nueva verdad del ente como voluntad de poder y eterno retorno. Con su reinterpretación de las cinco dimensiones originarias de la metafísica, Nietzsche pretende superar la entera tradición metafísica de Occidente. De hecho sigue enredado en ella. Invirtiendo la metafísica, la confirma y la lleva a su definitiva inviabilidad. Por eso, para Heidegger, la inversión nietzscheana de la metafísica constituye su punto final[73].

Los dos pensamientos centrales de Nietzsche, la voluntad de poder y el eterno retorno, expresan en el fondo una sola cosa, la manera como el filósofo de Röcken comprende el ser del ente en su conjunto. La voluntad de poder indica el *qué*, el eterno retorno el *cómo*. De este modo Nietzsche se refiere a su manera a los dos conceptos que constituyen el hilo conductor de toda problemática metafísica, la esencia y la existencia. Se trata para Nietzsche de dos conceptos complementarios. La voluntad de poder se quiere en el fondo a sí misma. Por ello quiere renovarse sin cesar. Y esto es lo que expresa el eterno retorno. Hegel confería el primado a la razón. Nietzsche, por el contrario, somete la razón al yugo del poder. «El querer de la razón que hasta ahora obedecía a la representación transforma su esencia en querer, el cual, en tanto que ser del ente, se da a sí mismo las órdenes»[74]. Esta inversión de la posición de la razón es un acontecimiento capital en la historia del pensamiento, ya que pone fin a una primacía milenaria hasta entonces inconcusa. Ahora bien, el destronamiento de la razón es la condición de la entronización del ultrahombre, encarnación del pensamiento del puro poder. El ultrahombre pone fin a la dominación del Dios cristiano-moral y establece, a la vez, su dominio sobre el mundo. Es la apoteosis del hombre que encuentra su expresión en la humanización total del mundo: humanizar el mundo en el sentido de adueñarse de él[75].

73. Heidegger vuelve una y otra vez sobre estos temas en sus dos volúmenes de lecciones sobre Nietzsche, pero en particular en la lección que lleva el título: *Nietzsches Metaphysik*, en: *Nietzsche*, vol. II, p. 257-333. Véase sobre estos dos volúmenes el comentario de A. Álvarez Bolado, *Heidegger: Nietzsche*, «Actualidad bibliográfica de Filos. y Teol.» I/1 (1964) 106-128.
74. *Nietzsche*, vol. II, p. 200.
75. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 86ss.

c) *La muerte de la metafísica: tecnocracia y nihilismo*

Si Hegel y Nietzsche representan el acabamiento de la metafísica de la subjetividad, su consumación y su vuelta de campana, lo que viene después es la muerte de la metafísica, el estadio de la subjetividad desencadenada, el imperio de la técnica o del «querer del querer». El adueñamiento de la tierra por el hombre, previsto por Nietzsche, empieza a hacerse realidad. El concepto heideggeriano de «técnica» es muy amplio y abarca las regiones más diversas del ente: la naturaleza objetivada, la cultura estereotipada, la política dirigida, etc. Pero su dimensión esencial se refiere a la producción y fabricación en serie de máquinas y artefactos industriales y es precisamente este aspecto de la vida técnica el que ha adquirido en nuestro mundo una clara prepotencia[76].

Heidegger ve en el actual imperio de la técnica una consecuencia fatal del olvido del ser. Este olvido deja un vacío que hay que colmar. Y dado que ningún ente puede colmar ese vacío, sólo queda la posibilidad de una ininterrumpida producción técnica. En todas partes donde el ente nos parece deficiente –y todo parece pobre y deficiente para el insaciable querer del querer del hombre moderno– es necesario que se introduzca la técnica y, abusando de las primeras materias que la tierra le ofrece, produzca en masa sucedáneos industriales que alimenten nuestras voraces apetencias. Y así se origina ese círculo infernal del producir para consumir y del consumir para producir que ha llegado a ser el único acontecimiento de la historia de un mundo convertido en antimundo[77].

Hoy todo esto nos suena a lugar común. No olvidemos, sin embargo, que Heidegger tuvo la valentía de oponerse al imperio indiscriminado de la técnica, cuando todo el mundo veía en él una bendición. La técnica nos ha dado el dominio de la tierra pero al precio de ocultarnos nuestro propio ser y de ofuscar nuestra relación con las cosas. Y así se ha llegado a la paradoja de este hombre orgulloso y autosuficiente de nuestra era planetaria que es capaz de irrumpir en el cosmos, de utilizar las fuerzas ocultas de la naturaleza y de planificar el futuro y, sin embargo, «es incapaz sencillamente de decir lo que es, de decir qué es esto que una cosa sea»[78].

En ocasiones, la voz del filósofo tiene acentos de profeta como en este texto que recoge una de las escasas incursiones en el terreno de la política mundial que registra su obra: «Esa Europa, miserablemente engañada, siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy entre las dos grandes tenazas de Rusia por un lado y de América por otro. Rusia y América son,

76. Cf. *Überwindung der Metaphysik*, p. 80.
77. Cf. ibíd., p. 95s.
78. Cf. *Der Spruch des Anaximander*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 372.

desde el punto de vista metafísico, exactamente lo mismo. El mismo desolado frenesí de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre medio. Cuando el más remoto rincón del globo ha sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando cualquier acontecimiento es accesible a cualquier velocidad en cualquier lugar y en cualquier momento; cuando podemos experimentar simultáneamente un atentado contra la vida de un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo es sólo velocidad, momentaneidad y simultaneidad y el tiempo como historia ha desaparecido de todos los pueblos; cuando el boxeador pasa por ser un gran hombre; cuando se considera un triunfo el que se alcancen cifras de millones en reuniones de masas, entonces resuena como un fantasma a través de estas sombras la pregunta: ¿para qué? ¿hacia dónde? ¿y luego qué?»[79]

Lo que da su carácter singular a la reflexión heideggeriana sobre la técnica es el hecho de que se encuadra en el gran tema de fondo que hemos ido desarrollando hasta ahora: la dialéctica de descubrimiento y encubrimiento, de desocultación y ocultación, en una palabra, de desvelamiento velado que acompaña la historia del ser. Por eso en la reflexión heideggeriana se trata de algo más hondo que de preguntarse con K. Jaspers por *La bomba atómica y el futuro del hombre*: lo que la amenaza de la técnica pone en juego no es sólo la existencia del hombre sobre la tierra, sino algo más decisivo, su misma esencia, que el desvelamiento velado del ser, operado por la técnica expone al peligro de una insidiosa deformación.

Por eso en el centro de la meditación heideggeriana se encuentra la pregunta por la *esencia* de la técnica. La respuesta no ha de buscarse en el marco de las opiniones corrientes acerca de la relación de la técnica con el desarrollo del maquinismo y de la ciencia moderna. Ambas cosas son sólo manifestaciones de la esencia, no la misma esencia buscada. Sólo hay una posibilidad de acceder a la esencia de la técnica y ésta se halla en el lenguaje.

De ahí la necesidad de remontarse hasta los griegos para experimentar, en su mismo origen, la «fuerza de la palabra». Ahora bien, entre los griegos τέχνη significaba dos cosas. Por un lado un *modo de producción* que englobaba a la vez al artista y al artesano. Es, en un sentido muy amplio, lo que los mismos griegos denominaban ποίησις. Por otro lado un *modo de descubri-*

79. *Einführung in die Metaphysik* (GA, vol. XL) p. 40s (E, p. 73). Véase sin embargo allí mismo el pasaje, burdamente coyuntural –no olvidemos que el texto se remonta a 1935–, en el que Heidegger alude a Alemania como el pueblo que, por hallarse en el centro, experimenta más agudamente la presión de las tenazas, el pueblo que tiene más vecinos y por ello el más amenazado, pero también el pueblo metafísico, que si es capaz de concebir creadoramente su propia tradición, puede llegar a ponerse a sí mismo y a la vez a la historia entera de Occidente en el dominio originario de las potencias del ser (ibíd., p. 41s; E, p. 73s).

miento, de desvelamiento, en una palabra algo que tenía que ver con la ἀλήθεια. Gracias a la técnica algo se descubre y hace patente[80]. Naturalmente, entre la τέχνη griega y la moderna técnica se yergue una enorme distancia, aumentada todavía por el acelerado desarrollo de la ciencia después del Renacimiento. Ello no impide a Heidegger ver en la segunda un retoño tardío de la primera. Hay, sin embargo, entre ambas una diferencia, cuya raíz se encuentra en el *modo de desvelamiento*, propio de la técnica moderna.

En efecto, como todo modo de desvelamiento, la técnica incluye un peculiar comportamiento hacia el ente en su conjunto, del que depende la manera como el hombre se comprende a sí mismo y las cosas. Pues bien, la actitud de la técnica es *provocativa*. La manera humana de comportarse ante el mundo ha cambiado de raíz: ya no toma el carácter de representación, sino de *imposición*. Y las cosas no tienen el estatuto de objeto, sino de «fondo» o «reserva» (*Bestand*)[81]. No ha de asombrarnos, pues, que para el científico de hoy la naturaleza sea sólo un almacén de fuerza y de energía, calculable en el futuro. Todo deviene factible y manipulable. La corteza terrestre se desvela como estanque hullero o depósito de minerales. La agricultura deviene industria alimenticia. La técnica determina incluso las expresiones culturales de nuestra época: lenguaje, pensamiento, arte. Logística, cibernética, máquinas de calcular ponen fin a toda verdadera meditación. El hombre mismo se transforma en fondo y reserva y deviene «la más importante de las primeras materias»[82]. Para expresar ese conjunto de fenómenos, característicos de nuestra época técnica, Heidegger usa una palabra de difícil traducción: el «dis-positivo» (*das Ge-stell*). En el lenguaje ordinario, el vocablo tiene el significado de armazón, esqueleto, chasis, caballete, bastidor, etc. En esa palabra, que evoca un mundo en el que todo

80. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 93.
81. Cf. ibíd., p. 93s.
82. *Überwindung der Metaphysik*, p. 92. Heidegger precisa inmediatamente: «El hombre es la más importante materia prima, porque siendo el sujeto de toda devastación, identifica de tal modo su voluntad con este proceso, que deviene a la vez "objeto" del abandono del ser» (ibíd.). Véase también más adelante: «A la incondicionada toma del poder por parte del superhombre corresponde la total liberación del infrahombre. El instinto de la animalidad y la *ratio* de la humanidad devienen idénticos. Promover el instinto como carácter del superhombre es promover que el infrahombre –entendido metafísicamente– le pertenece, de suerte que la animalidad, por completo y en cada una de sus formas, sea sometida al cálculo y a la organización (higiene social, reproducción dirigida). Siendo el hombre la más importante de las materias primas, hay que contar con que un día, basándose en las actuales investigaciones químicas, se levantarán fábricas para la producción artificial de material humano... Al dirigismo literario en el sector "cultura" corresponde en buena lógica el dirigismo en materia de fecundación... Consistiendo la realidad en la uniformidad del cálculo traducible en planes, es preciso que el hombre, para estar a su altura, entre también en la uniformidad. Un hombre sin uniforme hace hoy en día la impresión de irrealidad, de algo fuera de sitio... Esta indiferencia es el sello de la asegurada permanencia del antimundo del abandono del ser» (ibíd., p. 94-97). Estos textos, cuya intención crítica es inequívoca, son, sin embargo, utilizados por la polémica antiheideggerina –uno no sabe si por ignorancia o por mala fe– como intento de justificación de la barbarie. Véase, como ejemplo, J.M. Ruiz Simón, *La fundamentación de la barbarie*, «La Vanguardia» (1 marzo 1988) 46.

es susceptible de indefinida explotación y manipulación, se realiza, según Heidegger, la esencia de la técnica[83].

En la concepción heideggeriana de la historia como olvido del ser la técnica ocupa, pues, un lugar bien definido: como abismo de la subjetividad desencadenada representa el último acto del drama de la metafísica en general. Este acto, cuyo contenido es la muerte de la metafísica, «dura más tiempo que la historia de la metafísica realizada hasta aquí»[84]. Las señales que acompañan este tiempo funesto son la transformación del mundo en no-mundo, la devastación de la tierra y la degradación del hombre al rango de bestia laboriosa. Sin embargo, todos estos estragos de la técnica, por grandes que sean, no indican todavía el verdadero peligro. Éste se halla en otro plano y escapa por ello a las decisiones de los hombres de Estado o de las comisiones internacionales. Para caer en la cuenta de este peligro hay que reflexionar sobre el aspecto de desvelamiento que la técnica conlleva. El hombre puede engañarse respecto de lo que saca del encubrimiento o de la ocultación e interpretarlo mal. El desvelamiento del ser es siempre ambivalente: en él reside a la vez para el hombre la máxima posibilidad y el máximo peligro. La técnica participa de esta ambivalencia: como todo modo de desvelamiento oculta en su seno el peligro y la salvación. Deviene peligro siempre que el hombre, abandonándose a su imperio, trata a las cosas como simples dispositivos. Es salvación desde el momento en que el hombre escucha a través de ella la llamada del ser: en este caso, la misma técnica puede convertirse en «preludio» del acontecimiento. En definitiva, la auténtica actitud del hombre hacia la técnica se encuentra en el *desasimiento (Gelassenheit)*. Sólo el hombre verdaderamente libre ante las cosas, precisamente porque está abierto a la llamada del ser, es capaz de evitar los peligros de la técnica, su cara demoníaca y de abrirse a sus beneficios e incluso de reconocer en ella el misterio del desvelamiento[85].

De lo dicho hasta ahora se deduce una consecuencia importante: la historia de la metafísica occidental –sobre todo la de la metafísica de la subjetividad–, como historia del olvido del ser, desemboca en aquel fenómeno contemporáneo del que Nietzsche se convirtió en descubridor y vocero: el *nihilismo*. El nihilismo, junto con la tecnocracia, es el otro rasgo de la historia moderna de Occidente, que preocupa a nuestro pensador y acucia incesantemente su filosofar. Con todo, no nos engañemos. Heidegger no trata de buscar los posibles remedios al cáncer nihilista. Como ocurría con la técnica, su interés se centra más bien en torno al problema de la *esencia* del nihilismo. Heidegger piensa en efecto que, antes de

83. Cf. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 19ss.
84. *Überwindung der Metaphysik*, p. 71.
85. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 95ss.

ponernos a curar la enfermedad, hemos de saber en qué consiste. Él piensa también que el terrible mal no ha llegado todavía a su plena madurez y que por ello no estamos todavía preparados para cruzar sin más la línea cero del meridiano nihilista. Si, como su amigo Ernst Jünger, escribe un ensayo ***Sobre la línea***, el filósofo no utiliza como el escritor la preposición «sobre» en el sentido de «allende» (μετά), sino en el sentido de «acerca de» (περί). Heidegger insiste en que antes de preguntarnos si es posible dar el paso ***trans lineam***, es preciso situarnos en el centro mismo de la línea fatal e intentar serenamente un discurso ***de linea***[86]. El nihilismo es, como apuntó Nietzsche, el «más inhóspito de los huéspedes»[87]. Pero precisamente por ello, porque este huésped inhóspito quiere la inhospitalidad como tal, «no sirve de nada señalarle la puerta, ya que desde hace tiempo y por doquier recorre invisible la casa. Importa que la mirada se pose en este huésped y lo examine»[88].

Hemos de preguntar, pues, por la esencia del nihilismo. Pero, ¿dónde encontrar el punto de partida de nuestra búsqueda esencial? Ya que no todo lo que pertenece al nihilismo forma parte de su esencia. Heidegger describe por ejemplo, con mano maestra, los rasgos nihilistas de la situación presente: «En el sitio de la decreciente autoridad de Dios y del magisterio de la Iglesia se ha colocado la autoridad de la conciencia y de la razón. Contra éstas se ha lanzado a su vez el instinto social. El abandono del mundo en aras de lo suprasensible ha sido substituido por el progreso histórico. El objetivo de una bienaventuranza que tuviera lugar en el más allá se ha convertido en la felicidad terrena de la mayoría. La atención para con el culto religioso ha sido reemplazada por el fomento de la cultura o de la civilización. La creación, antes privativa del Dios bíblico, ha pasado a ser la característica de la actividad humana y ha degenerado finalmente en negocio»[89]. Pero ni estos ni otros rasgos nihilistas que fácilmente podríamos hallar, constituyen la esencia buscada. Tales fenómenos, lejanía de Dios, apostasía del cristianismo, entrega a los nuevos dioses de la civilización, del bienestar o del trabajo, por característicos que sean de nuestro tiempo, no forman parte de la esencia del nihilismo, sino que son más bien sus consecuencias. El ámbito de la esencia del nihilismo hay que ir a buscarlo en la metafísica misma. La metafísica es el espacio histórico en el que se consuma este destino, a saber, que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, el bienestar de los

86. Cf. *Zur Seinsfrage*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX), p. 386; trad. castellana: *Sobre la cuestión del ser*, trad. de G. Bleiberg = (B), Madrid 1958, p. 12s. Este escrito ofrece el texto de una contribución de Heidegger en un volumen de homenaje a Ernst Jünger (1955), cuyo título original era *Über «Die Linie» (Sobre «La línea»)*.

87. *Der Wille zur Macht*, I, 1.

88. *Zur Seinsfrage*, p. 387 (B, p. 13).

89. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege* (GA, vol. V) p. 220 (RA, p. 184).

más, la cultura, la civilización, pierden su fuerza constructiva y se tornan nulos[90].

El núcleo esencial del fenómeno nihilista se encuentra, según Heidegger, en el ***desmoronamiento del mundo suprasensible***, cuyo fundamento residía en la idea y realidad viviente de Dios. Por eso ha visto Heidegger en el grito de Nietzsche: ¡Dios ha muerto! la más exacta formulación de tan terrible acontecimiento. Dios ha muerto significa: el mundo suprasensible se ha desmoronado. La metafísica ha tocado a su fin. Y en consecuencia la nada se extiende sobre el mundo. Pero, ¿por qué este desmoronamiento del mundo suprasensible debía realizarse en el ámbito histórico de la metafísica? Porque, ofuscada por la claridad que rodea el descubrimiento del ente, la metafísica olvidó el ser. «La esencia del nihilismo estriba en esta historia, según la cual en la aparición del ente en cuanto tal y en su conjunto, el ser y su verdad no cuentan nada, de suerte que la verdad del ente como tal pasa por ser la verdad del ser, mientras que la verdad misma del ser queda excluida... Si, pues, la esencia del nihilismo consiste en esta historia, según la cual en la aparición del ente en cuanto tal y en su conjunto el ser y la verdad no cuentan nada... entonces la metafísica como historia de la verdad del ente en cuanto tal es, en su esencia, nihilismo»[91].

La esencia del nihilismo coincide, pues, con el olvido del ser. De ahí la enorme dificultad de una superación del nihilismo. Ya que en este olvido se trata menos de una falta de memoria atribuible a la metafísica, que de un destino del ser mismo. Este olvido tiene algo que ver con un ocultamiento. Si el ser permanece olvidado durante toda la historia de la metafísica desde Platón a Nietzsche, es porque en la claridad que acompaña el descubrimiento del ente el ser se manifiesta de tal modo, que en su esencia continúa velado. El ser se cubre descubriéndose y con tal cubrimiento se encubre y esconde en su verdad, a cuya esencia pertenece el misterio. «Según esto –concluye Heidegger– la metafísica no sería una pura omisión de la cuestión del ser. No sería plenamente un error. La metafísica como historia de la verdad del ente en cuanto tal se produciría como un efecto del destino del ser mismo. La metafísica en su esencia sería el misterio del ser mismo, misterio impensado porque disimulado. De no ser así, un pensamiento que se afana por aferrarse a lo que está por pensar, el ser, no podría preguntar incansablemente: ¿qué es la metafísica?»[92]

¿Qué hay, pues, que hacer? «Es preciso labrar el campo que a causa de la ineludible soberanía de la metafísica tuvo que permanecer ignorado. Es preciso atisbar ante todo este campo y luego encontrarlo y después cultivar-

90. Cf. ibíd., p. 221 (RA, p. 185).

91. Ibíd., p. 264 (RA, p. 220).

92. Ibíd., p. 265 (RA, p. 221).

lo. Es preciso abrir en este campo el primer camino. Quedan todavía por descubrir muchos caminos campestres. Con todo a cada pensador le ha sido dado sólo uno, el suyo, cuyo rastro debe seguir incansablemente de aquí para allá para retenerlo finalmente como suyo, aunque en realidad no le pertenece, y decir lo que en este camino ha experimentado»[93]. En una palabra, hay que ponerse en camino de pensar no ya el ente, como la metafísica, sino el ser. Si la metafísica cayó en el olvido del ser, el pensamiento del ser, propugnado por Heidegger, consistirá ante todo en su recuerdo. Lejos de toda demostración, mostración o interpretación el nuevo tipo de pensamiento se sitúa en el ámbito de la «conmemoración» *(Andeken)*. Hay que conmemorar el ser para que no caiga en el olvido. Es en este sentido como Heidegger entiende su pensamiento como «superación de la metafísica». Esta «superación» no nace del desprecio ni de la enemistad, sino únicamente de la llamada del ser. De ahí que el camino hacia ella no consista en dejar de lado a la metafísica, sino más bien en *reingresar* en su misma esencia. «Reingresar» quiere decir: el camino de este *ingreso* tiene la dirección de un *regreso*, no en el sentido simple de volver atrás, sino de retornar con el nuevo pensar conmemorativo al mismo paraje del olvido del ser, donde la metafísica siempre estuvo y con todo nada edificó.

d) *Pensamiento del ser y superación del sujeto*

La visión de la historia de la metafísica como historia del olvido del ser, un olvido que en último término constituye un destino del ser mismo, es uno de los aspectos más instructivos y sugerentes, pero también más resbaladizos, del pensamiento heideggeriano. Es claro que Heidegger lleva a cabo su lectura de la historia de la metafísica con el propósito de «destruirla», es decir, de mostrar que su fundamento es la presencia oculta del ser, siempre olvidado pero nunca ausente, inadvertido pero no perdido. Sin embargo, aun en medio de su radical distanciamiento de la tradición metafísica que pretende superar, Heidegger instaura un fecundo diálogo crítico con sus grandes representantes del pasado, de suerte que «podría reconstruirse la historia de la filosofía occidental en sus principales etapas, sobre la base de las interpretaciones por él elaboradas, a menudo personales y un tanto arbitrarias, pero siempre originales y sugestivas»[94]. Hay que reconocer que no todo es violencia interpretativa en esa personal lectura

93. Ibid., p. 211 (RA, p. 176).
94. T. Urdanoz, *Historia de la filosofía*, vol. VI, p. 569.

heideggeriana de la historia de la metafísica. Al margen de su remarcable contribución a la crítica del moderno subjetivismo, el reproche central que él hace a la ontología clásica encierra una parte de verdad. Como ha puesto de relieve É. Gilson en una obra clásica, la metafísica ha cedido casi siempre a la tentación racionalista de sustituir el ser por el ente. La tentación se comprende: el ser es irrepresentable y la razón huye como el diablo del agua bendita de todo lo que no puede representarse clara y distintamente. Pero no por ello es menos lamentable que tantos metafísicos, sin excluir algunos de los mayores, cayeran en ella. El ser es para la metafísica el primer principio del conocimiento. Todo sucede sin embargo, en el curso de su historia, «como si el temor del primer principio de la sabiduría fuera el comienzo de la sabiduría»[95].

La crítica de Heidegger es, pues, pertinente, pero levanta también serias reservas. Como ha observado el mismo Gilson, en conjunto la metafísica fue efectivamente un desconocimiento constante del ser en favor del ente. Una parte considerable de la tradición metafísica se obstina extrañamente en rebajar el ser al nivel del ente. Hay en ella una especie de huida constante del ser y una clara preferencia por el ente. *Ens in quantum ens*, el ente como ente, he aquí desde Aristóteles la definición tradicional del objeto de la metafísica. En la medida en que fue así, la reivindicación heideggeriana de los derechos del ser es legítima y la metafísica ha de ser superada. Pero Heidegger mete a todos los metafísicos en un mismo saco y atribuye a la tradición metafísica como tal lo que sólo es válido de una parte, aunque muy importante, de ella. En efecto, lejos de no haber sido jamás objeto de reflexión seria, la relación ente-ser se convirtió en el siglo XIII en manzana de discordia entre filósofos y teólogos. ¿Hay que concebir el ser como un ente, el *esse* como *ens*? O ¿hay que distinguir radicalmente el *esse* del *ens* y concebir el *ens* como lo que tiene un *esse*, de suerte que el ente sólo sea tal en virtud de su ser? Como es bien sabido, santo Tomás de Aquino se decidió por la segunda alternativa y mantuvo, frente a todos sus colegas parisinos, la noción de un *esse* distinto del *ens* y de la *essentia*. Todavía medio siglo después un espíritu tan perspicaz como Duns Escoto declaraba no comprender lo que Tomás quería hacer con su *esse;* no comprendo nada, decía: *non capio*[96].

No es, pues, verdad que la metafísica se circunscribió al estudio del ente y olvidó el ser. Confrontando la noción aristotélica de acto con el nombre bíblico de Dios: «yo soy el que soy» (Éx 3,14), Tomás de Aquino llevó a cabo una revolución ontológica y metafísica que no tiene par en la historia

95. É. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, p. 7.
96. Cf. É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, p. 126ss.

de la filosofía. El nivel más profundo de la realidad no es la esencia, sino el ser en el sentido verbal de *acto de ser* o *de existir*. Para los griegos el conocimiento de una cosa se agotaba en su esencia. Para Tomás las cosas no se agotan en su esencia. Supongamos que en la alta montaña, ante un abeto que se yergue majestuoso, justo entre el prado y el bosque, nos preguntamos: ¿qué es esto? Para responder a esta pregunta nos es preciso atribuir al abeto toda una serie de rasgos específicos con los que vamos delimitando su esencia, por ejemplo, que es un árbol de la familia de las coníferas, que crece en lugares elevados y umbríos. Pero, al hacerlo, nos hemos olvidado de una cosa, la más importante: del hecho de que el abeto *está ahí*. Y este hecho nos pone delante algo absolutamente nuevo y de otro orden, algo que se sitúa fuera de los rasgos o propiedades con los que hemos delimitado la esencia del abeto. A este elemento nuevo, de otro orden, Tomás lo llama «acto de ser». Ésta es, en efecto, la gran maravilla: las cosas *son*. Al hacerse consciente de esta maravilla el pensamiento se encuentra, lo quiera o no, ante el problema metafísico del ser.

Si ahondamos un poco en este problema nos daremos cuenta de que el ser no es una propiedad más entre las muchas propiedades que constituían la esencia del abeto. Por mucho que busquemos en el ámbito de la esencia, nunca daremos con la existencia. Advertiremos también que no nos es posible explicar lo que es el acto de ser. Para expresar la diferencia entre el abeto real y otro imaginado sólo podemos decir: el abeto real está ahí, ante nosotros, y el imaginado no. Como escribe Tomás de Aquino: «El acto de ser no puede ser definido.» Finalmente, llegaremos a la conclusión de que al pensar el abeto nada nos obliga a pensarlo como existente, dado que el acto de ser no está incluido en su esencia. Sólo hay un ser, cuya esencia es existir: Dios. Por ello Dios es sencillamente el *acto puro de ser*, el *ser mismo* en su autoplenitud subsistente *(actus purus, ipsum esse subsistens)*.

Cuando, pues, Tomás de Aquino afirma del ser que «es lo que hay de más íntimo en las cosas y lo que más profundamente las penetra», cuando lo presenta como «el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones», ya que tener todas las perfecciones sin el ser es no tener ninguna, cuando define el ente como aquello cuyo acto es el ser, y el acto de ser como aquello en virtud de lo cual la esencia es un ente, cuando con radical consecuencia dice de Dios que, hablando con propiedad, no es un ente, no confunde seguramente el ser y el ente. Si existe una filosofía en la que el pensamiento se esfuerza por no olvidar el ser es bien la suya[97].

Heidegger estaba perfectamente al corriente de la concepción tomista del ser. No es, pues, como piensa Gilson, «la remarcable ignorancia de la

97. Cf. ibid., p. 203ss.

historia de la filosofía, que es una de las constantes de su pensamiento y le hace tan fácil la originalidad, la que le autoriza a no tener en cuenta en su reflexión más que una parte de la tradición metafísica, la que obstinadamente ha rebajado el ser al plano del ente»[98]. En la crítica heideggeriana de la metafísica, se trata de una visión de la historia desde una determinada perspectiva filosófica. De haberle recordado –como por otra parte más de uno hizo[99]– que Tomás de Aquino fue capaz de distinguir entre ente y ser, hubiera observado seguramente que esta pretendida excepción no es tal excepción, que el filósofo y teólogo dominico, al pensar el ser, piensa todavía en un ente y, por ello, identifica en definitiva el ser con Dios, por mucho que no conciba a Dios como un ente, sino como el ser mismo en su plenitud autosubsistente. Naturalmente, desde la perspectiva tomista se podría a su vez observar que, si Tomás identifica el ser con Dios, es para asegurar definitivamente su diferencia respecto del ente, ya que en los entes el ser se da sólo en el modo de la alteridad y no en el de la identidad. Por ello «un pensamiento que pasa así del ser a Dios no recae en el ente, sino que, en la medida en que asegura al ser un sí-mismo llega por vez primera al ser mismo»[100]. Pero no vale la pena proseguir un debate que no puede conducir a un auténtico entendimiento: para impedirlo se basta y se sobra un simple adverbio. En efecto, cuando en el epílogo a la quinta edición de *¿Qué es metafísica?* –corrigiendo una versión anterior que, para subrayar la diferencia entre el ser y el ente, rezaba todavía: «el ser *bien (wohl)* que está presente sin el ente»– Heidegger afirma taxativamente: «el ser no está *jamás (nie)* presente sin el ente; el ente no es *jamás* sin el ser»[101], sella de modo definitivo la diferencia que, por encima de cualquier coincidencia, separa su concepción meramente ontológica y trascendental del ser de otra metafísica y trascendente[102].

98. Ibid., p. 203.

99. Véase, por ejemplo, J.B. Lotz, *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin*, en: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag. Festschrift*, p. 180-194.

100. J. Stallmach, *Seinsdenken bei Thomas von Aquin und Heidegger*, «Hochland» 60 (1967-1968) 11.

101. *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken* (GA, vol. IX) p. 306.

102. Cómo se relacionan entre sí, si es que se relacionan, estas dos dimensiones del ser, la trascendental y la trascendente, es un problema ulterior, que Heidegger no aborda, pero que preocupó a sus discípulos católicos. Según M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 66s, en la preparación de aquella parte inédita de *Ser y tiempo* que debía llevar el título de *Tiempo y ser*, Heidegger pensó distinguir entre la diferencia ontológica (la diferencia del ente respecto del ser) y la diferencia teológica (la diferencia de Dios respecto del ente y del ser), pero, por tratarse de un intento meramente especulativo, lo dejó finalmente de lado. El discípulo, por su parte, yendo más allá del maestro, cree poder superar la ontología meramente trascendental en dirección al ser trascendente, partiendo de una reinterpretación trascendental de la teoría agustiniana de la iluminación, según la cual Dios sería la condición trascendente de posibilidad de aquella «luz» trascendental, que, a su vez, hace posible el «despejamiento» del ser (cf. ibid., p. 114ss). J.B. Lotz, *Mensch-Sein-Zeit*, «Gregorianum» 55 (1974) 239-272 y 495-540, intenta también relacionar la pregunta por el ser trascendental que posibilita al hombre la comprensión del ente con la pregunta por el ser trascendente y divino, que, como tal, supera al hombre, y cree que hay que pensar ambos momentos a la vez en su indisoluble compenetración: hay que pensar al ser presente al hombre sin olvidar al ser que lo supera y al ser

En realidad, no tiene demasiado sentido discutir la exactitud histórica de la tesis heideggeriana, ya que no se trata en ella de una tesis histórica. Como observa W. Schulz, Heidegger caracteriza la metafísica como olvido del ser. Para ello la mide con el modelo de ser que, según él, está presente en forma velada en la misma metafísica y construye así una historia del ser que preside la historia de la metafísica. «Esta construcción es ahistórica, ya que no se puede medir a los pensadores desde algo que ellos no conocieron ni podían conocer, puesto que se ha formado en función del desarrollo posterior de la historia: el ser en el sentido de Heidegger es un concepto que aparece en la cima de la subjetividad»[103].

Concretamente, Heidegger ha llevado a cabo una lectura dialéctica de la historia de la metafísica, en la que la filosofía de la subjetividad asume la función de anillo mediador. Ya hemos avanzado que en la visión histórica heideggeriana el pensamiento presocrático constituye una etapa auroral, todavía premetafísica. Para estos incipientes y geniales pensadores griegos, la φύσις, la naturaleza es todavía la originario-originante que no se entiende desde el sujeto. Entre ella y el ser en el sentido heideggeriano hay una diferencia básica. Este último se destaca claramente del ente gracias a la diferencia ontológica. Los presocráticos, no limitan todavía la φύσις respecto del ente. Por eso pueden dejarla representar por un ente. De este modo se hacía posible la metafísica que pensaría en adelante el ser como un ente. Más aún, la metafísica se hacía incluso necesaria, ya que la φύσις presocrática era todavía lo inmediato. La metafísica constituye la superación de la tesis presocrática y el tránsito a la tesis heideggeriana. En efecto, la metafísica empieza pensando el ser como ente y termina interpretándolo como sujeto. Al final de su camino histórico se encuentra así de bruces con la nada. El ente se ha disuelto. Se impone entonces como única salida la negación de la negación: el sujeto ha de negarse a sí mismo como sujeto representativo, ha de hacer la experiencia de su impotencia, de su incapacidad no sólo para fundamentar el ente, sino incluso para fundamentarse a sí mismo. En este preciso momento, el ser puede aparecer de nuevo. Se trata de un ser mediado por la negación, que se muestra como la nada del ente y, por ello, que se destaca nítidamente respecto de él. Como mediado está a resguardo de ser confundido de nuevo con el ente. Este trueque no le puede ya ocurrir, puesto que ha dejado este camino tras de sí. «El ser que Heidegger tiene ante sí es un ser mediado: ya no es separable del sujeto que ha hecho de intermediario hasta él desde la φύσις por el camino de la negación. Pero, a la vez, se asemeja a la φύσις presocrática, ya que ser y

que supera al hombre, sin pasar por alto el ser que está presente en él, pero reconoce que con ello encamina sus pasos por un camino que «de Heidegger lleva más allá de Heidegger» (p. 250s).

103. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 135.

φύσις, ambos a dos, sólo son concebibles como conceptos, cuando la filosofía ya no es ninguna "filosofía de la subjetividad"»[104].

El ser en el sentido de Heidegger es un concepto mediado a través de la filosofía de la subjetividad... Este ser no se yergue ante el pensamiento como algo que pueda convertirse en objeto. Sólo está allí donde el sujeto pensante experimenta a la vez su impotencia y su poder: que él no puede ponerse ni fundamentarse a sí mismo, sino que tiene que aceptarse en su ser ahí, un ser ahí que se realiza siempre desde el ser, el cual ha entregado al ente en su totalidad a la merced de su propia realización[105].

4. El hombre a la luz del ser

La impostación ontológica del segundo Heidegger se hace patente en su visión del hombre a la luz del ser. He aquí el tema de la famosa *Carta sobre el humanismo*, que el filósofo dirigió en otoño de 1946 a un interlocutor francés, Jean Beaufret, y publicó al año siguiente junto con la *Doctrina de Platón acerca de la verdad*. Heidegger expone en ella su concepción ontológica de la humanidad del hombre en diálogo crítico con la concepción humanista, antigua y moderna, tributaria, según él, de la metafísica.

a) *Humanismo y metafísica*

El humanismo, como fenómeno histórico, nace en la Roma republicana, como intento de ennoblecer la *virtus* romana con la incorporación de la παιδεια griega. Es en Roma donde encontramos el primer humanismo: el *homo humanus* se contrapone al *homo barbarus*. El Renacimiento italiano es una *renascentia romanitatis*, y como tal una vuelta al ideal grecorromano del hombre. También el *homo humanus* del Renacimiento se opone al *homo barbarus*, aunque lo inhumano es ahora la pretendida barbarie de la escolástica gótica del medioevo. El humanismo, entendido históricamente, deviene desde entonces una reviviscencia de la humanidad grecorromana. Es lo que ocurre en el humanismo alemán del siglo XVIII, sostenido por Winkelmann, Goethe y Schiller, pero del que Heidegger excluye expresamente a su poeta favorito Hölderlin, porque habría pensado mucho más originariamente que aquéllos la esencia del hombre. En cambio el humanismo moderno, en su forma marxista, existencialista o cristiana, ya no se vincula

104. Ibid., p. 136.
105. Cf. ibid.

al modelo clásico. Pero, pese a ser todos estos humanismos tan distintos entre sí, en lo que se refiere a su concepción del hombre, todos coinciden en determinar la humanidad del *homo humanus* desde «una interpretación ya establecida de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, esto es: del ente en general»[106].

En la *Doctrina de Platón acerca de la verdad* Heidegger había ya relacionado metafísica y humanismo. Ahora afirma taxativamente que «todo humanismo o se funda en una metafísica o se convierte en fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, al presuponer una interpretación del ente sin plantearse la pregunta por la verdad del ser, es, lo sepa o no, metafísica. De ahí que –precisamente en vista del modo en que es determinada la esencia del hombre– lo propio y característico de toda metafísica sea que es humanista. Por eso todo humanismo es y será metafísico»[107]. En otras palabras, el humanismo, al determinar la esencia del hombre, no sólo no se pregunta por su referencia al ser, sino que cohíbe esa pregunta, ya que, debido a su origen metafísico, no la conoce ni la entiende. Salta inmediatamente del ente al ser. Se mantiene en el seno de un tipo de pensamiento, llamado «metafísico», que «presenta el ente en su ser y piensa así el ser del ente, pero no piensa la diferencia entre ambos»[108].

Por eso el humanismo no se pregunta tampoco verdaderamente por la esencia del hombre: la da por sobreentendida. El hombre es definido sin más como *animal rationale*. En principio se le piensa como un animal, aunque después se le dote de maravillosas y extraordinarias facultades: alma, mente, espíritu, etc., y se le entienda como sujeto y persona. Contra esa imagen metafísica del hombre dirige Heidegger los dardos de su crítica, no porque sea falsa, sino porque piensa demasiado bajamente de su esencia. «Las interpretaciones humanistas del hombre como *animal rationale*, como "persona" o como "ser corpóreo, anímico-espiritual", no se rechazan ni declaran falsas. Más bien el único pensamiento es que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre no han hecho la experiencia de su auténtica dignidad. En ese sentido, el pensar de *Ser y tiempo* va contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que se aparte de lo humano y preconice lo inhumano, que defienda la inhumanidad y degrade la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo, porque éste no coloca a suficiente altura la *humanitas* del hombre»[109].

Ahora bien, ¿por qué el humanismo no piensa en su verdadera medida la esencia del hombre? Porque la piensa *desde* la *animalitas* y no *hacia* la

106. H, p. 321 (Gu, p. 16s).
107. Ibid. (Gu, p. 16s).
108. H, p. 322 (Gu, p. 18).
109. H, p. 330 (Gu, p. 26s).

humanitas. A este respecto Heidegger avanza una importante observación. «Seguramente, de todos los entes, el más difícil de pensar para nosotros sea el animal, porque de un lado le estamos ciertamente emparentados, pero del otro está separado de nosotros... por un abismo. En cambio, quisiera parecernos que la esencia de lo divino nos es más próxima que la extraña esencia de los animales, más próxima en una lejanía esencial que, como lejanía, nos (...) inspira más confianza que el difícilmente pensable y abismático parentesco corpóreo con el animal»[110]. Pero, por importante que sea ese parentesco del hombre con lo divino, el punto clave está en otra parte, en su especial vinculación al ser. «La metafísica se cierra al simple hecho esencial de que el hombre no está asentado en su esencia, más que si es interpelado por el ser. Sólo en esta interpelación "ha" hallado aquello en lo que habita su esencia. Sólo desde este habitar "tiene" el "lenguaje", entendido como la morada que conserva en su esencia lo ex-tático. Ese estar en el claro *(Lichtung)* del ser lo llamo yo la ek-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser. La existencia así entendida no es únicamente el fundamento de la razón, *ratio*, sino que es aquello en lo cual la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación»[111].

b) *El hombre en el interior del destino del ser*

En la visual de nuestro filósofo lo que determina esencialmente al hombre, lo que da la verdadera medida de su solitaria grandeza, no es la razón, el pensamiento, sino su compromiso con el ser. Por eso Heidegger se reafirma en la elección del término «existencia» como expresión de la «esencia» del hombre. Pero ahora, con un cambio de grafía que marca la consumación de la vuelta, escribe *Ek-sistenz*, para expresar de este modo la esencia ex-tática del hombre, ese estar como fuera de sí e implantado en el ser mismo. La ek-sistencia significa «la inhabitación extática en la verdad del ser»[112]. Lo que determina al hombre como hombre es su relación esencial con el ser. A esta luz los existenciales de *Ser y tiempo* son reinterpretados en un sentido estrictamente ontológico. El «ahí» del ser-ahí es ahora unívocamente el «claro» del ser. El «cuidado» deviene ahora expresamente la «guarda» de la verdad del ser. Y el «proyecto» que en *Ser y tiempo* designaba la proyección del ser-ahí por sí mismo hacia su porvenir resulta ahora el «proyecto extático» en el que el ser-ahí es lanzado por el ser[113]. Es

110. H, p. 326 (Gu, p. 22).
111. H, p. 323s (Gu, p. 19).
112. H, p. 325 (Gu, p. 21).
113. Cf. G. Guilead, *Ser y libertad*, p. 101.

el ser quien lanza, no el hombre. «El hombre está más bien "lanzado" por el propio ser en la verdad del ser, para que, ek-sistiendo de esta suerte, la guarde, para que a la luz del ser el ente aparezca como el ente que es»[114]. Como reconoce el propio Heidegger, «aquí todo se vuelve del revés»[115], pero esta «vuelta», no es tanto el abandono del punto de vista de *Ser y tiempo*, cuanto el logro de la dimensión desde la que el pensar allí intentado fue experimentado, la «experiencia fundamental del olvido del ser»[116].

Heidegger ha compendiado su nueva concepción ontológica del hombre en un texto célebre: «La esencia del hombre consiste en que es más que mero hombre... Esto quiere decir: el hombre, como el ek-sistente contragolpe *(Gegenwurf)* del ser es más que el *animal rationale*, precisamente porque es menos que el hombre, tal como lo entiende la subjetividad. El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser. Con ese "menos" el hombre no pierde nada, sino que más bien gana, porque accede a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el ser mismo a la custodia de su verdad. Esta llamada viene como el golpe *(Wurf)* del que arranca la deyección del ser-ahí. El hombre en su esencia histórico-ontológica es aquel ente cuyo ser, en cuanto ek-sistencia, consiste en habitar en la cercanía del ser. El hombre es el vecino del ser»[117].

Frente al ultrahombre de Nietzsche, encarnación del pensamiento del puro poder, en que culminó la metafísica de la subjetividad, Heidegger esboza una imagen del hombre cuyo rasgo esencial es el servicio humilde del ser. El hombre no es el dueño del ente, sino el pastor del ser. El oficio de pastor tiene que ver con la manifestación del ente en su ser, o sea, con lo que Heidegger entiende por verdad. Pero, a diferencia de lo que ocurría todavía en *De la esencia de la verdad*, ésta –y correlativamente también la no-verdad– se piensa ahora decididamente desde el ser y no desde el hombre. Como explicará nuestro filósofo en *El origen de la obra de arte*, «en medio del ente en su conjunto hay un paraje abierto. Es un claro *(Lichtung)*. Pensado desde el ente, es más ente que todo ente. Este centro abierto no está circundado por el ente, sino que el mismo centro claro rodea –cual la nada que apenas conocemos– todo ente. El ente sólo puede ser, en cuanto ente, si entra y sale de lo iluminado de este claro. Sólo este claro nos regala y nos garantiza a nosotros los hombres el acceso al ente que nosotros no somos y al ente que nosotros somos. Gracias a este claro el ente está patente en una cierta medida variable. Sin embargo, incluso escondido sólo

114. H, p. 330 (Gu, p. 27).
115. H, p. 328 (Gu, p. 24).
116. Ibid.
117. H, p. 342 (Gu, p. 40s).

puede estarlo en el espacio de juego de lo iluminado»[118]. Lo que hace el pastor con las ovejas, guiarlas hacia aquel claro en medio del bosque, en el que luce el sol y crece la hierba tierna, eso mismo ha de hacer el hombre con los entes, reunirlos, o mejor, dejar que se reúnan en el claro del ser, allí donde el ente se ilumina en su ser y acontece la verdad.

No hay que llamarse a engaño. La denominación del hombre como «pastor del ser», aunque evoca la atmósfera idílica de la poesía pastoril, no tiene nada de idílica. Exige al contrario del hombre la máxima decisión. Como observará más tarde el propio Heidegger, «el hombre sólo puede ser pastor del ser, en la medida en que permanece siendo centinela de la nada. Ambas cosas son lo mismo»[119]. H. Kuhn ha llamado por su parte la atención hacia el hecho de que el pastor no es el ser, sino el hombre. La imagen heideggeriana tiene, pues, un sentido muy distinto del de las conocidas imágenes bíblicas, en las que Dios o Cristo asumen para el hombre el oficio de pastor. En Heidegger el ser no cuida o guarda: se da a guardar, se ofrece al cuidado del hombre[120]. Con todo, no es que el hombre sea por sí mismo pastor o guardián. Es el ser quien abre para él esta posibilidad, al ponerse a su cuidado, más aún al dársele en la unidad de su ocultante manifestación[121]. En este sentido, en la misma medida en que se da a guardar, el ser es también «la guarda que resguarda el hombre en su verdad»[122]. Es sólo de este modo como el hombre gana la pobreza esencial del pastor, cuya dignidad consiste en haber sido llamado por el mismo ser al cuidado de su verdad. He aquí para Heidegger el verdadero humanismo, si es que puede llamarse todavía humanismo un pensamiento que se pronuncia contra todos los anteriores humanismos, que, en su opinión, se ahogaban en el subjetivismo, y piensa austeramente la humanidad del hombre a partir de su cercanía al ser.

118. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en: *Holzwege* (GA, vol. V) p. 39s (RA, p. 42). Es de notar que el término *Lichtung*, usado aquí por Heidegger, procede de *lichten*, un verbo que en castellano se traduce por «clarear», «aclarar», «despejar», etc., en el sentido de hacer algo más claro y abierto, por ejemplo, un bosque, librándolo de los árboles. Surge así la famosa *Lichtung*, término que el propio Heidegger relaciona con el francés *clairière* y que corresponde exactamente al castellano «calvero» o «claro», a saber, una zona sin arbolado de un bosque o plantación. En el uso concreto que Heidegger hace del término, su significado oscila entre estos dos matices complementarios: lugar donde el ente se despeja o esclarece en su ser (*Lichtung* = claro) y acción de despejarse o esclarecerse (*Lichtung* = despejamiento o esclarecimiento). Si nos atenemos a la filología, *Lichtung* no tiene, pues, nada que ver con *Licht*, lo que no quiere decir que entre ambos términos no exista una relación objetiva. La luz (*Licht*) puede caer, en efecto, sobre el claro (*Lichtung*) y convertirlo así en un paraje, no sólo raso, sino también en un nuevo sentido claro (*hell*), en el que las cosas se dejan ver. Pero, en cualquier caso, no es la luz la que produce el claro, sino que lo presupone. La luz sólo puede iluminar el espacio abierto por el claro. Véase *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969, p. 71s.

119. *Der Spruch des Anaximander*, en: *Holzwege* (GA, vol. IX), p. 348 (RA, p. 291).

120. Cf. H. Kuhn, *Rezension a Holzwege*, «Archiv für Philos.» 4 (1952) 257.

121. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 122.

122. H, p. 361 (Gu, p. 63).

c) *Experiencia del ser y lenguaje*

Ahora bien, ¿dónde se lleva a cabo esta misteriosa relación de la esencia del hombre con la verdad del ser? Heidegger responde sin vacilar: en el *pensamiento* y en el *lenguaje*. «El pensar consuma la relación del ser con la esencia del hombre. No es que el pensar ponga o produzca esa relación. El pensar sólo la ofrece al ser como algo que le ha sido ofrecido por él. Este ofrecer estriba en el hecho de que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Pensadores y poetas son los centinelas de esa morada. Su vela consuma la manifestación del ser, en el sentido de que con su decir llevan el ser al lenguaje y en el lenguaje lo guardan»[123]. Y en otro texto complementario: «El pensar con su decir lleva sólo al lenguaje la palabra no pronunciada del ser. El giro aquí usado "llevar al lenguaje" ha de tomarse literalmente. El ser llega, despejándose, al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. El ser que llega lleva a su vez al lenguaje el pensamiento ek-sistente con su decir. El lenguaje es elevado así al claro del ser. Es sólo así y no antes como el lenguaje nos penetra y domina de manera tan misteriosa. En cuanto este lenguaje, llevado plenamente a su esencia, es histórico, el ser es conservado en el pensamiento conmemorativo»[124].

La relación entre el ser y el pensamiento y el lenguaje del hombre es por ambos lados *activa* y *pasiva*. El ser lleva el pensar al lenguaje. El que actúa es aquí el ser. Los pensadores llevan el ser al lenguaje. El que actúa es aquí el hombre. ¿Quién lleva en definitiva a quién? Para salir del embrollo hay que atender al significado respectivo de los dos verbos utilizados por Heidegger: «llevar» y «llegar». El ser *llega* al lenguaje, en la medida en que *lleva* el hombre al lenguaje. El ser no habla. Sólo hablan los hombres. Por eso entre ellos reina o se echa de menos el diálogo. Entre el ser y el hombre no hay ningún diálogo, ya que el ser no es un ente. Con todo, sin hablar por sí mismo, el ser está presente en todos los que hablan. En tanto que llega o lleva al lenguaje, el ser está a la vez oculto y manifiesto. Si sólo estuviera oculto, no llegaríamos a hablar. Si sólo estuviera manifiesto, no habría nada que decir. En ambos casos, el lenguaje no podría realizarse históricamente como algo siempre abierto y nunca acabado[125].

Existe una cierta analogía entre la relación del hombre con el lenguaje y su relación con el mundo. Así como, existiendo, estamos en el mundo, pensando, estamos en el lenguaje. El lenguaje, como el mundo, no es ningún objeto, ni la suma de todos los objetos, sino el horizonte abierto en

123. H, p. 313 (Gu, p. 7).
124. H, p. 361 (Gu, p. 63s).
125. Cf. W. Schulz, *Über den philsophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 122.

el que ha de entrar todo lo que deviene para nosotros objeto de pensamiento. Como ente que piensa el hombre habita en el lenguaje. Por eso denomina Heidegger al lenguaje «casa» del ser y «morada» del hombre. «El lenguaje es la casa del ser. Morando en ella existe el hombre, perteneciendo a la verdad del ser, al tiempo que la guarda»[126].

Como ha observado J.M. Valverde, Heidegger da pruebas de que tuvo desde el principio «conciencia lingüística», es decir, de que se daba cuenta de la gran perogrullada, perturbadora para muchos filósofos de nuestro siglo, de que pensar no es sino hablar, incluso atenerse a la fonética, la gramática, el léxico y las melodías de un idioma de una época y un país[127]. Como él solía decir: la lengua habla *(Die Sprache spricht)*[128]. Su estilo de pensamiento, rico de interpretaciones filológicas y exégesis verbales, parte de esta conciencia lingüística, pero es también el intento de superarla hacia atrás, retrocediendo hacia las etimologías, y buscando en el origen de las palabras el *pensamiento pensado* que subyace al lenguaje. En su opinión, la comprensión del ser que constituye al hombre se ha condensado en el lenguaje, sobre todo en el lenguaje de las lenguas originarias, como el griego o el alemán. Por eso es en el lenguaje donde hay que buscar la experiencia originaria del ser, pensando aún más a lo griego lo pensado en griego. Porque «el lenguaje es lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. El pensar con su decir abre en el lenguaje imperceptibles surcos, más imperceptibles que los surcos que traza en el campo el labrador del lento caminar»[129].

Huelga decir que este pensamiento es hermano de la poesía. No tiene, pues, nada de extraño que nuestro filósofo adopte en ocasiones un tono marcadamente poético y busque en Hölderlin o Rilke lo que, a su entender, no se encuentra en Aristóteles o Hegel. La filosofía se convierte en una «experiencia» muy cercana a la creación poética. «No somos nosotros los que vamos hacia los pensamientos: ellos vienen a nosotros»[130]. El pensamiento auténtico no es un acto de fuerza sino, como la poesía, un acto de humildad y reverencia hacia el ser. «Acercarse a una estrella, he aquí todo. Pensar es atenerse a un solo pensamiento que entonces permanece fijo, como una estrella, en el cielo del mundo»[131]. Es un abrirse extáticamente a

126. H, 333 (Gu, p. 30s). Véase R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens*, p. 113ss.
127. Cf. J.M. Valverde, *La fisionomía es el lenguaje. Conciencia, estilo y pensamiento de un filósofo*, «El País» (26 febrero 1987), *Libros*, p. 4.
128. Cf. *Die Sprache*, en: US, p. 12ss. El tema del lenguaje en Heidegger ha atraído últimamente la atención de los estudiosos. Véase, entre otros, los estudios de I. Bock, *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim a. Glan 1966; H. Jaeger, *Heidegger und die Sprache*, Berna-Munich 1971; M. de Carolis, *Il linguagio originario in Heidegger*, Turín 1978. Cf. también el trabajo de W. Anz, *Sie Stellung der Sprache bei Heidegger*, en: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, dir. por O. Pöggeler, Colonia-Berlín 1970, p. 305-320.
129. H, p. 364 (Gu, p. 67).
130. *Aus der Erfahrung des Denkens*, en: ED, p. 78.
131. Ibid., p. 76.

la realidad y mediante esa apertura decir el «es» de las cosas. Al fin y el cabo como ya advirtió Rilke:

Tal vez estemos ahí sólo para decir: casa,
puente, fuente, portal, jarro, árbol frutal, ventana,
máximamente columna, torre... pero para decir, entiendes,
oh, para decirlo de tal modo que las cosas mismas
jamás habrían pensado serlo tan hondamente.

Por eso el peligro mayor y más saludable para el pensamiento es la «vecindad del poeta cantor»[132]. Pensamiento y poesía se hermanan así en un mismo canto, en busca de la palabra pura y sencilla, en la que el ser llega al lenguaje:

Cantar y pensar son los troncos vecinos del poetizar.
Ellos brotan del ser y alcanzan su verdad.
Su mutua relación hace pensar en lo que Hölderlin
canta de los árboles del bosque:
Y restan ignotos, el uno al otro,
mientras permanecen erguidos los troncos vecinos[133].

En *De camino al lenguaje* Heidegger se pregunta de nuevo por la relación entre el lenguaje y la experiencia del ser, pero esta vez a partir del concepto que domina su pensamiento tardío: el acontecimiento del ser[134]. Según Heidegger hay un decir silencioso anterior a todo hablar humano, cuyo rasgo esencial es la *indicación (Zeige)*. Buceando en la etimología, Heidegger constata que el verbo «decir» *(sagen)* significa originariamente «mostrar» o «indicar» *(zeigen)*. La indicación se entiende entonces como «un dejar aparecer, un esclarecedor-ocultante dejar en libertad, en tanto que ofrecimiento de aquello que llamamos mundo»[135]. A su vez el lenguaje, comprendido a partir de la indicación, se convierte en la fuerza que mantiene el mundo, es decir, en la condición de posibilidad de todo desvelamiento. «El lenguaje, en tanto que decir que mueve el mundo, es la relación de todas las relaciones. El lenguaje retiene, sostiene, abre y enriquece el cara a cara de las regiones del mundo, las aguanta y guarda, en la medida en que apoya sobre sí el decir»[136]. Ahora bien, si el lenguaje es lo que hace posible el

132. Ibid., p. 80.
133. Ibid., p. 85.
134. Véase la presentación que de este tema hace R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 114ss. En la exposición que sigue nos atenemos, en líneas generales, a aquella presentación.
135. *Das Wesen der Sprache*, en: US, p. 200.
136. Ibid., p. 215.

mundo, lo que hace posible el lenguaje es el acontecimiento del ser. «El acontecimiento ofrece a los mortales la morada, gracias a la cual serán capaces de existir los hablantes»[137]. Por eso concibe Heidegger ahora al hombre como el «avistado» *(der Ereignete)* por el acontecimiento, en el sentido de que sólo en la medida en que el acontecimiento acontece el hombre se hace apropiado para lo que dice el decir y deviene así capaz de hablar. En otras palabras, para poder hablar el hombre ha de escuchar antes el decir originario.

Pero el hombre no es sólo una pieza pasiva en el juego del acontecimiento. Es también un co-jugador activo y responsable. Si el hombre es el avistado por el acontecimiento, si no le es posible hablar sin antes escuchar al decir primordial, «el decir tiene también a su vez necesidad de darse para escucharse en la palabra»[138]. Heidegger entiende en definitiva el hablar humano como «correspondencia» con el decir originario. En tanto que correspondencia, el lenguaje es esencialmente escucha. Es más un *dejarse-decir (sich-sagen-lassen)* que una capacidad de la que el hombre dispusiera libremente. A medida que el hombre renuncia a su propio hablar y se entrega al decir silencioso, su lenguaje resulta más esencial. En último término, el modo más auténtico del hablar humano es el silencio. Como advertía Rilke: «Quien más intensamente se calla... alcanza las raíces de la palabra»[139].

De este modo ha consumado Heidegger su concepción de la esencia del hombre a partir de su relación con el ser. En el pensamiento y en el lenguaje es donde el ser le otorga sus gracias. Es ahí donde el ser se despeja y esclarece y nace así la verdad. Ahora bien, si el hombre en el lenguaje dice una palabra esencial, es porque le ha sido previamente otorgada por el lenguaje del ser. «El lenguaje habla, no el hombre. El hombre sólo habla, en la medida en que responde al lenguaje. Esta "correspondencia" es la manera esencial según la cual el hombre pertenece al despejamiento del ser»[140].

5. La esencia de la poesía y de la creación artística

Heidegger es después de Hegel el pensador moderno que ha meditado con mayor originalidad sobre la esencia de la poesía y de la creación

137. *Der Weg zur Sprache*, en: US, p. 259.
138. Ibid., p. 260.
139. Cf. E. Buddenberg, *Denken und Dichten des Seins*, Stuttgart 1946. La autora insiste, a veces contra el mismo Heidegger, en el parentesco esencial entre él y Rilke. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 120s.
140. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1958, p. 161.

artística[141]. El filósofo dedicó expresamente a ese menester dos conferencias tenidas, con el intervalo de algunos meses, en 1935, a saber, *El origen de la obra de arte* y *Hölderlin y la esencia de la poesía*, aunque después adoptó para su aparición editorial un orden distinto del de su composición y el ensayo sobre la poesía fue publicado en 1937, mientras que el ensayo gemelo sobre el arte no vio la luz hasta 1952.

a) *Arte y poesía*

¿Qué entiende Heidegger por arte y poesía? Nuestro filósofo distingue dos conceptos distintos de poesía. En sentido estricto, poesía quiere decir lo que normalmente entendemos por tal, un modo de creación artística que se realiza en el medio del lenguaje. En sentido amplio la poesía es ποίησις, sinónimo de la τέχνη griega y engloba, por ende, todos los modos de la creación artística. Así se entiende la tesis heideggeriana, según la cual el arte es en su esencia poesía. La poesía *(Dichtung)* se toma en un sentido tan amplio que «debe quedar abierta la cuestión de si el arte en todas sus formas desde la arquitectura hasta la poesía *(Poesie)* agotan su esencia»[142].

Le estética del siglo XIX, con excepción de Hegel, consideró preferentemente la creación artística como actividad subjetiva, dejando en segundo plano el análisis directo de la obra de arte. A Heidegger le repugna esa concepción puramente «estética», que considera el arte desde el punto de vista de la sensación de placer que produce, hasta el punto de designarla con desdén como «pastelera». Esta concepción esteticista del arte corre parejo con el predominio de la subjetividad. El hombre «estético» es una planta del siglo XIX: como producto de la filosofía de la subjetividad es incapaz de acceder a la comprensión auténtica del arte. El último filósofo que se acercó a la verdadera esencia del arte fue Hegel. Heidegger denomina sus *Lecciones sobre estética* «la más vasta reflexión sobre la esencia del arte que posee Occidente, porque está pensada todavía desde el punto de vista de la metafísica»[143]. A diferencia de Kant, Hegel se interesaba no tanto por la repercusión del objeto bello en el espíritu, cuanto por su contenido de belleza. Por eso concebía la obra de arte como manifestación de lo absoluto

141. Como sucedía con el problema del lenguaje, el tema del arte y la poesía en Heidegger ha suscitado de forma creciente el interés de los estudiosos. Mencionemos entre otros muchos los que nos parecen más importantes por su calidad o por su accesibilidad al lector: E. Buddenberg, *Heidegger und die Dichtung*, Stuttgart 1955; J. Sadzik, *Esthétique de M. Heidegger*, Paris 1963; P. Cerezo-Galán, *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid 1963; F.W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes»*, Francfort del Meno 1979.

142. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 62 (RA, p. 60).

143. Ibid., p. 68 (RA, p. 65).

en un medio sensible (piedra, color, sonido, etc.)[144]. Heidegger, como veremos, entiende el arte como instauración del ser y de la verdad y, por tanto, también, en cierto sentido, como manifestación de lo absoluto, pero de un absoluto que, al revés de lo que ocurría en Hegel, es lo inaccesible que nunca se manifiesta del todo, sino que se esconde en su verdad.

En cualquier caso, lo mismo para Heidegger que para Hegel el tiempo del gran arte pertenece a la historia, ha pasado con los griegos. «Preguntamos por la esencia del arte... para poder interrogar si el arte es o no un origen en nuestra existencia histórica»[145]. El arte moderno no parece tener ya para Heidegger ese carácter. Lo que da la norma no sólo para el goce del arte, sino también para la misma creación artística es hoy la vivencia. «Todo es vivencia. Sin embargo, quizás es la vivencia el elemento en que muere el arte. La muerte sucede tan lentamente que necesita algunas centurias»[146]. Por eso Heidegger, como expresión de su desacuerdo con las corrientes artísticas imperantes no duda en hacer suya la sentencia de Hegel: «El arte es para nosotros, por el lado de su destino supremo, un pasado»[147]. En este sentido, el elogio heideggeriano del arte es, como decía B. Croce de la *Estética* de Hegel, un elogio fúnebre[148].

Lejos, pues, de todo esteticismo, para comprender el arte Heidegger empieza por analizar el origen de la obra. ¿De dónde se origina la obra de arte? ¿Cuál es la fuente oculta de su esencia? La respuesta más obvia es ésta: el artista. Hay obras de arte, porque hay artistas. Pero, insiste el filósofo: ¿De dónde proviene que el artista sea un artista? ¿No será porque es capaz de producir obras de arte? Henos aquí ante un círculo. «El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno es sin el otro. Sin embargo, ninguno de los dos es por sí solo el sostén del otro ya que artista y obra son cada uno en sí mismos y en su referencia mutua mediante un tercero, que sin duda es lo primero, a saber, aquello de donde el artista y la obra tienen su nombre: mediante el arte»[149]. Heidegger, empero, no retrocede ante este círculo. Al contrario, piensa que el mejor modo de salir de él es entrar a fondo en él y llevar a cabo su movimiento y esto quiere decir en nuestro caso: partir de la realidad de la obra de arte y ante la «cosa misma» preguntarnos de nuevo por su esencia.

Una obra de arte es una cosa bien conocida de todos. Se encuentra en el

144. Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, p. 376s.

145. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 66 (RA, p. 64).

146. Ibid., p. 67 (RA, p. 65).

147. Ibid., p. 68 (RA, p. 65).

148. Cf. S. Ramos, *Prólogo a:* M. Heidegger, *Arte y poesía* (volumen en el que se reúnen, en versión castellana, *El origen de la obra de arte* y *Hölderlin y la esencia de la poesía*), México 1958, p. 22. Véase también R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 159s.

149. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 1 (RA, p. 11).

museo, en la iglesia, en la plaza pública, incluso en las casas particulares. Si la consideramos en su realidad material, no es muy distinta de una «cosa» *(Ding)*. «El cuadro cuelga de la pared como la escopeta de caza o el sombrero. Una pintura, por ejemplo aquella de Van Gogh que representa un par de zapatos de campesina, vaga de una exposición a otra. Las obras son transportadas como el carbón del Ruhr o los troncos de árbol de la Selva Negra. Los himnos de Hölderlin se metían durante la guerra en la mochila como los enseres de aseo. Los cuartetos de Beethoven yacen en los anaqueles de las editoriales como las patatas en la bodega. Todas las obras tienen este carácter cósico»[150]. Quizá nos choque esta manera tan tosca y superficial de ver la obra, propia del guardián o de la mujer de limpieza del museo. Pero tampoco la tan cacareada vivencia estética puede pasar por alto lo cósico de la obra de arte. La realidad material de la obra es tan palpable y evidente que, en vez de constatar simplemente que la obra arquitectónica necesita de la piedra, como la escultórica de la madera, la pictórica del color, la poética del sonido y la musical del tono, deberíamos más bien decir: «La obra arquitectónica está en la piedra. La escultórica en la madera. La pictórica en el color. La poética en el sonido. La musical en el tono»[151].

La obra de arte se muestra, pues, ante todo como una cosa. Pero ¿qué es una cosa? En el sentido más amplio del término, todo es una cosa (*Ding* = *res* = *ens* = un ente). Sin embargo este concepto tan amplio de cosa no coincide siempre con el uso del lenguaje. Difícilmente nos atreveríamos a llamar a Dios una cosa. Nos abstenemos también de tomar por cosa al mecánico, al labrador o al maestro de escuela. El hombre no es una cosa. Hasta dudamos en llamar cosa al ciervo en el claro del bosque, al escarabajo en el césped, al tallo de hierba. Ni siquiera el martillo, el zapato, el hacha o el reloj son meras cosas. Como tales sólo son para nosotros cosas la piedra, el terrón, el pedazo de madera. ¿Adónde se encaminan estas reflexiones? A mostrar que a diferencia del «ente» o del «utensilio» el lenguaje reserva el nombre de «cosa» a los objetos inanimados de la naturaleza.

Entre paréntesis: en esta diferenciación de la obra respecto del utensilio se muestra el cambio realizado en la autocomprensión del ser-ahí después de la vuelta. El autor de *Ser y tiempo* partía del utensilio. El ente nos salía allí al encuentro como ser-a-la-mano. La obra, en cambio, no está nunca a la mano. No es posible determinarla partiendo de nosotros mismos como hacía el ser-ahí con el utensilio. El ser-ahí ha cambiado y por ello la obra podrá llegar a ser para él un modo de aparición de la verdad[152].

150. Ibíd., p. 3 (RA, p. 12s).
151. Ibíd., p. 4 (RA, p. 13).
152. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 126.

Sabemos lo que se entiende por «cosa» en contraposición al «ente» o al «utensilio». Pero ¿cómo determinar ulteriormente a la obra de arte? Cabría definirla como una «cosa confeccionada». La obra se acerca a la cosa por su soporte material y porque no presenta ningún sentido utilitario. Pero en la obra hay también algo más, además de lo cósico de la cosa. «La obra de arte es en verdad una cosa confeccionada, pero dice algo otro que la simple cosa, ἄλλο ἀγορεύει. La obra hace conocer claramente lo otro, revela lo otro, es alegoría. A la cosa hecha se le junta en la obra de arte algo distinto. Juntar se dice en griego συμβάλλειν. La obra es símbolo. Alegoría y símbolo forman parte con razón del marco de representaciones, dentro del cual se mueve hace tiempo la caracterización de la obra de arte»[153]. Heidegger acaba de abrir una prometedora perspectiva para la adecuada comprensión de la obra de arte. Vinculada por su material al mundo de las cosas, su forma artística la convierte en «signo» de una realidad diferente. La obra es una cosa y representa a otra. En ella se hace misteriosamente presente algo distinto de lo que ella es. Por eso precisamente no es una mera cosa, sino una obra de arte.

Pero ¿cómo explicar ese carácter «representativo» de la obra? ¿Qué es aquello que la obra de arte revela? Para que estas preguntas encuentren una respuesta, no hay otro camino que situarnos ante una obra de arte concreta y esforzarnos por escuchar lo que nos dice, adoptando un método que es el fenomenológico, puesto que consiste en describir sencillamente lo que tenemos delante al margen de toda teoría filosófica. Aunque la práctica heideggeriana no se ajusta exactamente al programa, ya que la descripción se mezcla con la interpretación, la fenomenología con la hermenéutica, el supuesto teórico es análogo al de *Ser y tiempo*: toda ontología es fenomenología porque, aunque no haya nada tras el fenómeno, éste tiene, sin embargo, que ser descubierto, ya que siempre se oculta o disimula[154].

Henos aquí, pues, ante el famoso cuadro de Van Gogh que representa un par de zapatos de labriega. El tema de la obra no puede ser más sencillo: un par de zapatos. Todo el mundo sabe lo que es un zapato: un útil que sirve para calzar el pie. En el cuadro de Van Gogh ni siquiera podemos decir dónde están estos zapatos. En torno a ellos no hay absolutamente nada a lo que pudieran pertenecer o corresponder, fuera de un espacio indeterminado. Ni siquiera llevan adheridos terrones del terruño o del camino. Un par de zapatos de labriega y nada más. Y sin embargo... La obscura boca de su gastado interior nos pone delante la fatiga de los pasos laboriosos de la campesina. El cuero está impregnado de la humedad del suelo. Bajo las

153. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 4 (RA, p. 13).
154. Cf. S. Ramos, *Prólogo*, a: M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 9.

suelas se desliza la soledad del camino al atardecer. Los pobres zapatos nos recuerdan la llamada silenciosa de la tierra, la ofrenda del trigo maduro, la yerma desolación del campo invernal. Los vemos impregnados del mudo temor por el pan cotidiano, la callada alegría de una buena cosecha, la esperanza ante la llegada del hijo y la angustia ante la amenaza de la muerte[155].

¿Qué ha sucedido? Sencillamente, que el cuadro de Van Gogh ha hablado. En su cercanía nos hemos encontrado de pronto donde habitualmente no estamos. La obra de arte nos ha revelado un mundo: el mundo ingenuo y denso de la campesina. Y al insertar el par de zapatos en ese mundo, la obra nos ha revelado a la vez lo que ellos son: un par de zapatos de labriega. He aquí la misión del arte: mostrarnos lo que cada cosa es en función de un mundo humano, en el que encuentra su exacto significado y al que aporta un complemento enriquecedor.

El *primer momento* de la esencia de la obra de arte consiste, pues, en la *revelación de un mundo*. «Mundo» tiene aquí un significado ontológico. El mundo no es la suma de las cosas existentes conocidas o desconocidas. El mundo no es un objeto ante nosotros que se pueda mirar. «El mundo es lo inobjetivable de lo que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y de la muerte, la bendición y la maldición nos retienen absortos en el ser. Dondequiera que caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas, allí mundea *(weltet)* el mundo»[156].

Sin embargo, esta revelación de un mundo no sucede sin contacto con la tierra, a la que la obra de arte pertenece por su materia. ¿Cómo es, pues, la relación primigenia que reúne en la esencia de la obra de arte su pertenencia a la tierra? Para esclarecer esta oculta relación Heidegger acude de nuevo a las cosas mismas. La obra de arte elegida es ahora una muestra grandiosa de la arquitectura griega, el templo de Neptuno en Pesto. Una obra arquitectónica como un templo griego no representa nada. Se levanta sencillamente en el hendido valle rocoso. Sus columnas simples y majestuosas determinan en el espacio un recinto sagrado. En él está presente el dios. Esta presencia del dios es en sí la ampliación y delimitación del recinto como sagrado. Aunque la arquitectura no forma parte de las obras de arte representativas, el templo, con su sola presencia, hace patente el horizonte peculiar del hombre griego. Aquella unidad de las vinculaciones fundamentales del hombre con el nacimiento y la muerte, la felicidad y la desdicha, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina que

155. Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 19s (RA, p. 24ss).
156. Ibíd., p. 30s (RA, p. 35).

constituyeron el mundo familiar de este pueblo histórico. El templo, suprema expresión del mundo griego, significa, a la vez, la suprema vinculación a este mismo mundo. Ante él el pueblo griego tomó conciencia de sí mismo, de su destino en el tiempo y en la historia[157].

Pero el templo, revelador de un mundo, no se aguanta en el aire, sino que descansa sólidamente sobre la roca. Allí se enfrenta, erguido, a la tempestad que se enfurece contra él y la muestra sometida a su poder. Su noble silueta hace visible el espacio invisible. La firmeza inconmovible de la obra contrasta con el incesante oleaje del mar cercano. El brillo de la piedra da mayor relieve a la luz del día, al azul del cielo, a la oscuridad de la noche. A su alrededor el árbol y la hierba, la serpiente y el grillo adquieren por vez primera una acusada figura y muestran lo que son. Pertenecen a aquello que los griegos llamaban φύσις y nosotros denominamos la «tierra». La madre tierra que recoge en su seno a todos los entes que nacen y mueren. El templo ha abierto un mundo, pero para devolverlo a la madre tierra[158].

El arte auténtico no sólo revela un mundo, sino que lo vincula a la tierra. El arte necesita de la naturaleza y constituye a la vez su mejor expresión. Sin piedra, metal, colores y sonidos no es posible la obra de arte, pero, contrariamente, es también en la obra de arte donde «la roca comienza a soportar y reposar y así deviene por vez primera roca, el metal comienza a brillar y centellear, los colores a lucir, los sonidos a sonar, la palabra a llegar a la dicción»[159]. En el análisis de la obra de arte hay que tomar, pues, en consideración un *segundo momento* constitutivo: la *tierra*. Como antes el mundo, la tierra tiene también un significado estrictamente ontológico. Corresponde a lo que en *Ser y tiempo* se llamaba la facticidad. La tierra es lo que acoge y soporta, pero también lo que nunca puede ser amaestrado. Es el empuje infatigable que no tiende a nada. La tierra hace que todo lo que quiere penetrar en su interior se estrelle contra ella. Por ello dice de ella Heidegger, como Heraclito, que «tiene por esencia ocultarse a sí misma»[160]. Y, sin embargo, es a la tierra, en cuanto tal, a la que Heidegger asigna un papel ontológico de primer orden, a saber, el de ser el fundamento de la morada del hombre. «El hombre histórico funda sobre la tierra su morada en el mundo»[161]. Un mundo que no se funda sobre la base firme de la tierra, un mundo aéreo y quimérico, no puede garantizar al hombre una morada estable[162]. El hombre debe vivir con y entre las cosas,

157. Cf. ibíd., p. 27 (RA, p. 32s).
158. Cf. ibíd., p. 28 (RA, p. 33).
159. Ibíd., p. 32 (RA, p. 36).
160. Ibíd., p. 33 (RA, p. 37).
161. Ibíd., p. 32 (RA, p. 36).
162. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 161.

pero sin violentarlas, dejándoles ser lo que son. Ahí radica precisamente el papel humanizador de la obra de arte. «Al establecer la obra un mundo, produce la tierra. El producir *(herstellen)* se entiende aquí en el sentido más estricto de la palabra. La obra levanta y mantiene la tierra en lo abierto de un mundo. La obra deja a la tierra ser tierra»[163]. Ahora bien, como la tierra ama ocultarse, «producir la tierra quiere decir: llevarla a lo abierto como la que se oculta a sí misma»[164].

«El *establecimiento de un mundo* y la *producción de la tierra* son los dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra. Ambos a dos pertenecen a la unidad del ser de la obra»[165]. Pero esta unidad no es una unidad en reposo, sino en movimiento. Tierra y mundo se encaran en la obra de arte en una actitud dialéctica de conflicto. Son a la vez combatientes y combatibles en un mismo combate. La tierra sólo surge por medio de un mundo y el mundo sólo se asienta en la tierra. «La tierra no puede prescindir de lo abierto de un mundo, si es que ha de aparecer como tierra en el impulso liberado de su ocultación. A su vez el mundo no puede desasirse de la tierra, si es que ha de fundamentarse en algo decisivo como horizonte y camino que rige todo destino esencial»[166]. Sin embargo, es en el seno de esta lucha entre la tierra y el mundo, lucha nunca acabada y que exige siempre y en todas partes la mediación de la obra de arte, donde se realiza su unidad esencial. Y del juego recíproco de la tierra y del mundo se origina el descubrimiento y la desocultación del ente en su totalidad, es decir, lo que Heidegger entiende por verdad.

El ser-obra de la obra de arte es, pues, uno de los pocos modos esenciales en los que acontece la verdad. «Estableciendo un mundo y produciendo la tierra la obra es la resolución de aquella lucha, en que se conquista la desocultación del ente en su conjunto, la verdad»[167]. En el estar ahí del templo acontece la verdad. En el par de zapatos de Van Gogh acontece la verdad. La obra de arte pone en obra la verdad. Una verdad que aparece con el resplandor de la belleza, ya que «la belleza es un modo de estar presente la verdad como desocultación»[168]. Por eso lo que importa en el arte no es la glorificación del artista por medio de la obra, sino el servicio humilde y obediente a la verdad. El culto de la personalidad creadora, arbitraria y genial, es un rasgo de la época moderna. «El culto moderno del genio está arraigado en la metafísica de la subjetividad y era

163. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 32 (RA, p. 36s).
164. Ibid., p. 33 (RA, p. 37).
165. Ibid., p. 34 (RA, p. 38).
166. Ibid., p. 35s (RA, p. 39).
167. Ibid., p. 42 (RA, p. 44).
168. Ibid., p. 43 (RA, p. 45).

impensable en la edad media y en tiempo de los griegos»[169]. No es el artista genial, en tanto que favorito de la naturaleza, quien da la medida de la obra de arte: la creación artística no se estima más que en la medida en que es una obra de arte. El artista no es dueño de su obra, sino que se halla a su servicio en tanto que acontecimiento de la verdad[170]. Como escribe bellamente Heidegger: «No es el *N.N. fecit* lo que ha de darse a conocer, sino que en la obra ha de mantenerse abierto el simple *factum est*. A saber, que aquí ha acontecido la desocultación del ente y que esto que ha acontecido acontece como tal por vez primera; que en general esta obra es y no que no es»[171].

Esto quiere decir que el arte es de un modo esencial «poesía», en el sentido profundo de creación de una obra, en que la verdad aparece con el resplandor de la belleza. Todas las artes, desde la arquitectura hasta la música, son en su raíz poéticas, ya que en todas ellas se lleva a cabo aquella instauración de la verdad que es la esencia misma del arte. Y puesto que lo que en el ámbito de la creación literaria denominamos estrictamente poesía *(Poesie)* cumple de manera privilegiada esta misión del arte, será también poesía *(Dichtung)* de manera privilegiada. El primado que Heidegger confiere a la poesía –en este punto como en tantos otros de acuerdo con Hegel– resulta del papel singular de la palabra en el advenimiento de la verdad. «El lenguaje mismo es poesía en sentido esencial. Pero, puesto que el lenguaje es aquel acontecimiento en el que por vez primera se abre para el hombre el ente como ente, la poesía *(Poesie)* en sentido restringido es la poesía *(Dichtung)* más originaria en sentido esencial»[172]. Es decir, la poesía es la más poética de las artes. Las otras artes se mueven en el surco que la poesía previamente ha abierto.

Es preciso tener muy presente esta condición poética del arte para comprender su fuerza instauradora. «La esencia del arte es la poesía. La esencia de la poesía es la instauración de la verdad. El verbo "instaurar" lo entendemos aquí en una triple acepción: instaurar como regalar; instaurar como fundar e instaurar como comenzar»[173]. El arte, en efecto, es proyecto poético de la verdad. Como proyecto que pone en obra la verdad de una manera extraordinaria y deshabitual el arte es regalo, sobreabundancia, don; como proyecto que, lejos de realizarse en el vacío, se refiere siempre a un grupo humano histórico es fundación, desvelamiento de lo que constituye el subsuelo histórico de un pueblo, de aquello en lo que el ser-ahí está

169. Cf. *Der Wille zur Macht als Kunst*, en: *Nietzsche*, II, p. 171s.
170. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 163s.
171. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 52s (RA, p. 53).
172. Ibid., p. 62 (RA, p. 60).
173. Ibid, p. 63 (RA, p. 61).

ya proyectado como histórico, «su» tierra y «su» mundo; finalmente, como regalo y fundación es, siempre comienzo verdadero, un «salto por encima de lo venidero, si bien como encubierto»[174]. Heidegger, pues, entiende el aspecto «creador» del arte en un sentido muy distinto del moderno subjetivismo. Éste lo malentiende en definitiva en el sentido de la tarea genial del artista como sujeto soberano. Para Heidegger, en cambio «todo *crear* es *extraer* (sacar el agua de la fuente)» (*schaffen* =*schöpfen*)[175]. En la relación entre el artista creador y la fuente está la clave para entender la libertad del arte[176].

En resumen, el arte acontece como poesía. La poesía es instauración en el triple sentido del regalo, la fundación y el comienzo. El arte como instauración es esencialmente histórico. Esto no significa que el arte tenga una historia, sino que «es historia en el sentido esencial de que funda la historia»[177]. «El arte permite que surja la verdad. El arte, como conservación creadora, hace surgir la verdad del ente en la obra. Hacer surgir algo, ponerlo en el ser desde la proveniencia esencial en el salto fundador, es lo que significa la palabra origen *(Ursprung)*. El origen de la obra de arte, es decir, a la vez de los creadores y conservadores, lo que quiere decir, de la existencia histórica de un pueblo, es el arte. Esto es así porque el arte es en su esencia origen: una manera extraordinaria de llegar a ser la verdad y hacerse histórica»[178].

b) *Inocencia y peligro de la poesía*

Ya conocemos la esencia del arte como poesía en sentido amplio. Es el momento de preguntarnos por la esencia de la poesía en sentido estricto. Para ello tomaremos como guía aquel bello ensayo que se intitula precisamente *Hölderlin y la esencia de la poesía*. ¿Por qué ha escogido Heidegger la obra de Hölderlin para buscar en ella la esencia de la poesía? Porque Hölderlin es el «poeta del poeta»[179]. En la obra de cualquier gran poeta se realiza la esencia de la poesía, pero en la de Hölderlin esta realización es plenamente consciente. Su poesía está llevada de «la determinación poética

174. Ibid., p. 64 (RA, p. 62).
175. Cf. ibid., p. 63 (RA, p. 62).
176. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 166.
177. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, p. 65 (RA, p. 63).
178. Ibid., p. 66s (RA, p. 63s).
179. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, en: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* = (HD) (GA, vol. IV), p. 34; trad. castellana: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, introducción de E. Trías, traducción del alemán por J.M. Valverde = (V), Barcelona 1983, p. 56. Sobre la relación Hölderlin-Heidegger es ya clásico el estudio de B. Alleman, *Hölderlin und Heidegger*, Zurich 1954. Véase también J. Wahl, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, Paris 1953.

de poetizar la esencia de la poesía»[180]. No vamos a discutirle a Heidegger el derecho a preferir la poesía de Hölderlin sobre la de cualquier otro poeta, pero no es ésta exactamente la cuestión. Al margen de la evidente congenialidad que hay entre ambos, Hölderlin es, como veremos, para Heidegger el poeta del poeta, porque en su poesía lleva a cabo la esencia de la poesía como «aquella referencia para con el ser y lo Santo, en la que está el poeta que se comprende bien a sí mismo»[181].

La reflexión heideggeriana sobre la esencia de la poesía parte de cinco breves fragmentos o palabras-guía *(Leitworte)*, en las que Hölderlin esboza su concepción del poeta y de la poesía. La poesía se origina del lenguaje. Es en este sentido como Hölderlin la denomina en su primera palabra-guía, «la más inocente de todas las ocupaciones»[182]. La poesía aparece en la forma humilde de un juego. Sin trabas inventa su mundo de imágenes y permanece ensimismada en el reino de lo imaginario. Es como «un sueño pero sin ninguna realidad, un juego de palabras pero sin la seriedad de la acción. La poesía es inofensiva e ineficaz. ¿Qué puede ser menos peligroso que el mero lenguaje?»[183] Sin embargo...

Al caracterizar la poesía como un juego inocente no hemos dado todavía con su esencia. La poesía tiene como dos caras, una intrascendente y otra trascendente y la segunda es la más esencial. Ya lo hemos dicho: la poesía se origina del lenguaje. Ahora bien, en su segunda palabra-guía el propio Hölderlin denomina al lenguaje «el más peligroso de todos los bienes»[184]. El lenguaje es el más peligroso de los bienes porque «es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del ser por el ente»[185]. El lenguaje nos ha sido dado, como apunta Hölderlin y subraya Heidegger, para que muestre lo que es, «para hacer patente en la obra al ente como tal y custodiarlo. En él puede llegar a la palabra lo más puro y oculto, así como lo embrollado y común... Lo puro y lo común son de igual manera algo dicho. La palabra como palabra no ofrece nunca la garantía de que es una palabra esencial o una ilusión»[186]. ¿Por qué entonces, pese a todo, el lenguaje es para el hombre un bien? Porque le «garantiza la posibilidad de estar en medio de la patencia *(Offenheit)* del ente. Sólo hay mundo donde hay lenguaje, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde vige el

180. Ibid. (V, p. 55s).
181. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 123.
182. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 54 (V, p. 56).
183. Ibid., p. 35 (V, p. 56).
184. Ibid., p. 35 (V, p. 57).
185. Ibid., p. 36 (V, p. 58).
186. Ibid., p. 37 (V, p. 58).

mundo hay historia. El lenguaje es un bien en el sentido más originario. Quiérese decir que es bueno, porque garantiza que el hombre pueda *ser* histórico»[187].

«Desde que somos un diálogo...»[188] He aquí la tercera palabra-guía de Hölderlin que Heidegger hace objeto de su meditación. El poeta no dice que los hombres dialoguemos, sino que *somos* un diálogo. «Nosotros los hombres somos un *diálogo*. El ser del hombre se funda en el lenguaje *(Sprache)*, pero éste acontece primero en el diálogo *(Gespräch)*»[189]. Pero ¿qué se entiende por «diálogo»? Obviamente el hablar unos con otros de algo. El lenguaje es el medio para llegar uno al otro. Sólo que este hablar incluye tan originariamente la acción de decir como la de escuchar. «Decir y escuchar brotan igualmente del diálogo originario. Por eso, en todo buen diálogo lo dicho y lo escuchado son lo mismo»[190]. Somos un diálogo quiere decir, pues, que podemos oírnos mutuamente. Somos un diálogo significa también igualmente que somos *un* diálogo. La unidad de este diálogo consiste, empero, en que cada vez se hace patente en la palabra esencial «lo uno y lo mismo por lo que nos reunimos y en razón de lo cual somos uno y así propiamente nosotros mismos. El diálogo y su unidad soportan nuestro ser-ahí»[191].

Sin embargo, el poeta no dice sólo que somos un diálogo, sino exactamente «*desde* que somos un diálogo». ¿Desde *cuándo* somos un diálogo? Desde el tiempo en que hay tiempo y somos históricos. Ser un diálogo y ser históricos son igualmente originarios. Desde que somos un diálogo, añade el poeta en su tercera palabra-guía, «el hombre ha experimentado mucho y nombrado a muchos de los dioses»[192]. Desde que el lenguaje acontece como diálogo «los dioses vienen a la palabra y acontece el mundo... El diálogo que somos nosotros mismos consiste en el nombrar a los dioses y en el llegar a ser el mundo en la palabra»[193]. Que en el diálogo de nuestra existencia acontezca el mundo, es algo que a estas alturas no ofrece ninguna dificultad. Pero ¿qué tiene que ver el diálogo con la aparición de los dioses? ¿Qué entiende Heidegger por *dioses*? No es fácil dar una respuesta inequívoca a esta pregunta. Contentémonos por ahora con indicar que los dioses son los intermediarios entre el hombre y lo Santo. Están, pues, en relación dialéctica con el hombre, pero no se reducen al hombre. Por ello subraya Heidegger que «los dioses sólo pueden venir a la palabra, cuando ellos

187. Ibíd., p. 38 (V, p. 58s).
188. Ibíd., p. 38 (V, p. 59).
189. Ibíd.
190. *Andenken*, en: HD, p. 124 (V, p. 138).
191. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 39 (V, p. 60).
192. Ibíd., p. 40 (V, p. 60).
193. Ibíd.

mismos nos interpelan *(ansprechen)* y estamos bajo su interpelación *(Anspruch)*. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a esta interpelación. Esta respuesta brota cada vez de la responsabilidad de un destino. En la medida en que los dioses traen nuestro ser-ahí al lenguaje, entramos en el dominio donde se decide si aceptamos a los dioses o los rehusamos»[194]. No hay existencia sin lenguaje. No hay lenguaje sin diálogo. No hay diálogo si los dioses no nos interpelan y nosotros no respondemos a esta interpelación.

Pero, inmediatamente surge la cuestión: ¿cómo se lleva a cabo ese diálogo que nosotros somos? ¿Quién realiza el nombrar de los dioses? Hölderlin nos lo dice en la cuarta palabra-guía: «Pero lo que permanece, lo instauran los poetas»[195]. La poesía «es la instauración del ser por la palabra y en la palabra»[196]. La manifestación del ser ha sido confiada a la palabra instauradora del poeta. El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Al ser nombrados los dioses y al llegar a la palabra la esencia de las cosas, el hombre adquiere una relación firme y se establece sobre un sólido fundamento. En estricta correspondencia con lo que ya se avanzó en *El origen de la obra de arte*, la poesía es instauración en el triple sentido del regalo, la fundación y el comienzo. El ser que se hace patente en la poesía no se puede deducir ni comprobar, como tampoco suplir o compensar por ningún ente. En este sentido, la poesía presenta el aspecto de creación superflua, de don y de ofrenda. Pero esta creación no ha de entenderse como invención genial del poeta. La creación poética es tanto un poner como un sacar, un proyectar el ser sobre el fondo de lo que ya es. La poesía es instauración en el sentido de poner un fundamento que ya fundamenta. Es fundación del ente y del ser-ahí humano en su fundamento. Finalmente, esta fundación presenta el carácter sorpresivo de un comienzo. Un comienzo en el que el ente es sacado de su ocultación y llevado al ser desde la fuente de su propia esencia.

Si se comprende esa esencia de la poesía como instauración del ser en la palabra, entonces se es también capaz de presentir algo de la verdad y la grandeza de la quinta y última palabra-guía de Hölderlin: «Lleno de méritos, pero poéticamente, habita el hombre esta tierra»[197]. El hombre se hace digno de mérito por las obras que lleva a cabo por su esfuerzo. Pero todo este afán del hombre no toca la esencia de su morada en la tierra, ni el fundamento de su existencia. Hölderlin dice de ésta que es «poética». ¿Con qué derecho dice el poeta algo tan inverosímil? ¿Qué significa esta existen-

194. Ibíd.
195. Ibíd., p. 41 (V, p. 61).
196. Ibíd.
197. Ibíd., p. 42 (V, p. 62).

cia poética? «Habitar poéticamente quiere decir: estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. Que el ser-ahí es poético en su fundamento quiere decir a la vez: que el estar fundado (fundamentado) no es un mérito, sino un don»[198].

Ahora es el momento de entender cómo se concilian dos afirmaciones aparentemente inconciliables, según las cuales la poesía es a la vez «la más inocente de las ocupaciones» y «el más peligroso de los bienes». La poesía parece un juego y, sin embargo, no lo es. El juego reúne a los hombres, pero olvidándose cada uno de sí mismo. En la poesía, en cambio, los hombres se reúnen sobre la base de su existencia. «La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y, sin embargo, es exactamente al revés, lo real es lo que el poeta dice y tiene por tal»[199]. Por eso, pese a su inocente apariencia, la poesía es «el más peligroso de los bienes». El ámbito de realización de la poesía es el lenguaje. Pero no hay que entender la esencia de la poesía desde el lenguaje, sino, al revés, la esencia del lenguaje desde la poesía. La poesía no toma el lenguaje como un material preexistente, sino que es ella quien hace posible el lenguaje. «La poesía es el lenguaje originario *(Ursprache)* de un pueblo histórico»[200]. Como instauración del ser en la palabra la poesía presenta una doble vinculación con los dioses y con el pueblo. La palabra del poeta no podría nombrar a los dioses, si éstos no se la hubieran otorgado. Los dioses también hablan, sólo que lo hacen mediante signos y toca a los poetas interpretarlos, para transmitirlos después a su pueblo. Por eso el poeta está expuesto a los rayos de los dioses, y en ocasiones, como en el caso de Hölderlin, la excesiva luz lo lanza en la tiniebla. «Y así la esencia de la poesía está ensamblada en el esfuerzo convergente y divergente de las leyes de los signos de los dioses y de la voz del pueblo. El poeta mismo está entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo. Es un lanzado fuera, fuera en aquel *entre*, entre los dioses y los hombres. Pero sólo en este *entre* y por vez primera se decide quién es el hombre y dónde se asienta su existencia. "Poéticamente habita el hombre esta tierra"»[201].

c) *Los poetas y lo santo*

Heidegger tiene de la poesía un concepto eminentemente trascendente. La poesía no se agota en una simple manifestación cultural, ni siquiera en

198. Ibid.
199. Ibid., p. 45 (V, p. 65).
200. Ibid., p. 43 (V, p. 63).
201. Ibid., p. 46s (V, p. 66).

la expresión del alma de la cultura. Es más bien la hermana pequeña del pensamiento. Por eso Heidegger nos invita a volver a los primeros pensadores griegos que, como los presocráticos, fueron a la vez poetas. «El pensamiento del ser es la forma originaria de la poesía... El pensar es la poesía originaria *(Urdichtung)* que precede a toda poesía en sentido estricto *(Poesie)* e incluso a lo poético del arte, en la medida en que éste se pone en obra en el ámbito del lenguaje. Todo poetizar en este sentido amplio y en el sentido estricto de lo poético es en el fondo un pensar»[202].

La poesía, sin embargo, tiene esta ventaja sobre el puro pensamiento, que pone al poeta en relación con lo santo. «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo santo»[203]. El pensador dice el ser. Todo pensador, incluso el que piensa en el modo deficiente del olvido del ser, habla como alguien que lleva el ser al lenguaje. Con todo, el pensador que se olvida del ser no piensa esencialmente. Quiérese decir: no piensa su pensamiento como algo que le ha sido otorgado por el ser. En cambio, el pensador esencial, el pensador del pensamiento, piensa ese mismo pensamiento como un regalo del ser y, por ello, al pensar el ente, lo piensa desde el ser. El pensador esencial es intermediario entre el ser y el lenguaje. Como intermediario lleva el ser al lenguaje y en el lenguaje lo guarda. De modo análogo, el poeta nombra lo santo. Todo poeta se refiere a lo santo, pero sólo el poeta esencial, el poeta del poeta comprende la poesía como la referencia en la que él mismo, como poeta, está con lo santo. El poeta esencial es intermediario entre los hombres y lo santo. Como intermediario nombra lo santo y lo lleva al lenguaje[204].

Pero ¿qué se entiende por lo santo *(das Heilige)*? En analogía con la φύσις presocrática lo santo no es ningún ente. Heidegger lo relaciona con la raíz *heil* = sano, íntegro, entero, etc., de la que deriva el verbo *heilen* = sanar, curar, y parece concebirlo como lo inicial y primigenio *(Anfängliche)* que, como tal, permanece en sí mismo incólume y sano *(heil)* y mediante su omnipresencia regala a todo ente, ya sea un dios o un hombre la salud, la salvación *(das Heil)*[205]. En una palabra, lo santo es lo inmediato. El poeta -en analogía con el pensador- «media» ese inmediato. De ahí su tremenda soledad. El poeta se encuentra en la peligrosa situación del que, mediante su mediación, roba de algún modo a lo santo su inmediatez. «Los poetas han de dejar a lo inmediato su inmediatez y con todo tomar sobre sí la

202. *Der Spruch des Anaximander*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 329s (RA, p. 275). M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, prefacio de Emmanuel Levinas, París 1986, desarrolla la interpretación heideggeriana de los tres pensadores aurorales, Anaximandro, Parménides y Heraclito.
203. *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken*, p. 312.
204. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 123.
205. Véase *«Wie wenn am Feiertage»*, en: HD, p. 63 (V, p. 84).

mediación»[206]. ¿Es esto posible? De nuevo sólo es posible si el poeta, reflexionando sobre sí mismo, se da cuenta de que él mismo es *mediación mediada*, de que, si es capaz de nombrar con su canto lo santo, es porque lo santo se ha introducido ya en él[207]. La poesía es la «palabra invocadora» *(das rufende Wort)* que, regalada por lo santo, invoca su venida. En un único «ahora» coinciden la llegada de lo santo y el florecimiento de la poesía. «Lo santo regala la palabra y viene ello mismo en esta palabra»[208]. Por eso sólo si el poeta es capaz de soportar la presencia de lo santo, su canto alcanza la poesía. Pero incluso si el poeta se agota, vencido, ante lo santo, es incapaz de hacerle daño. Como apunta Hölderlin:

> Condoliéndose, el corazón eterno permanece firme.

d) *¿Para qué poetas?*

«¿Para qué poetas en tiempo indigente?» He aquí la pregunta que Hölderlin plantea en la elegía *Pan y vino* y que Heidegger replantea a propósito de Rainer Maria Rilke. Para él no hay ninguna duda de que «el tiempo indigente» de que habla el poeta es «la época del mundo a la que nosotros todavía pertenecemos»[209]. La experiencia antropocéntrica y subjetivista de la humanidad occidental ha llegado a su colmo. El hombre ha substituido a la naturaleza por la técnica y ha entrado en la noche de la ausencia de Dios. La indigencia del tiempo tiene, pues, dos nombres, claramente relacionados con el reino intermediario de la poesía: tecnocracia y nihilismo. La tecnocracia destruye la relación del hombre con la naturaleza; el nihilismo su relación con lo divino. Esbocemos con Heidegger en compañía de Rilke la tarea de la poesía respecto de esa doble enfermedad de nuestra época.

Si Hölderlin era para Heidegger el poeta del poeta, porque en su poetizar llevaba a cabo la referencia de la poesía para con el ser y lo santo, Rilke es el poeta en tiempo indigente, porque en su poetizar se comporta hacia la indigencia del tiempo. Veámoslo ante todo en el caso concreto de la moderna tecnocracia. El poeta tuvo una conciencia muy aguda del cambio que el actual predominio de la técnica ha operado en la vida humana. En una carta del 13 de noviembre de 1925 escribe: «*Todavía* para nuestros abuelos una casa, una fuente, una torre que les fuera conocida y

206. Ibid., p. 71 (V, p. 91).
207. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 124.
208. *«Wie wenn am Feiertage»*, p. 76 (V, p. 95).
209. *Wozu Dichter?*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 270 (RA, p. 224).

hasta su propio traje y su abrigo, eran infinitamente más, infinitamente más familiares; cada cosa era como un recipiente en el que hallaban algo humano y en el que vertían también algo humano. Ahora nos vienen de América cosas vacías e indiferentes, cosas de relumbrón, trampantojos. Una casa, una manzana o una cepa en la mentalidad norteamericana no tienen *nada* de común con la casa, la fruta y las uvas que había suscitado la esperanza y la meditación de nuestros antepasados»[210]. Ahora bien, eso mismo que para el poeta venía de América había salido antes de Europa y se ha convertido hoy en un fenómeno mundial. El mundo humano y natural de pasadas generaciones se encamina inexorablemente hacia un mundo cada vez más artificial, en el que el hombre se encuentra al descubierto, lejos de aquella atmósfera cordial y familiar que encontró antaño en la naturaleza.

Por eso Rilke soñaba en aquel mítico espacio abierto del que afirma, en unos versos improvisados.

> ...Lo que en definitiva nos cobija,
> es nuestro estar desamparados y el hecho de que así
> caminemos hacia lo abierto, precisamente porque lo vemos amenazado.

Lo abierto *(das Offene)* significa en el pensamiento del poeta la naturaleza concebida como el lugar de la indistinción, en el que cosas, plantas y animales entran en comunión los unos con los otros. El hombre, en cambio, se encuentra desterrado de lo abierto, ya que por la autoconciencia se mueve en la distinción entre el sujeto y el objeto. Por eso el poeta envidia a veces la inconsciencia del insecto o de la flor. Ellos viven *en* el mundo, mientras que el hombre está *frente* a él. Ellos se pierden en la inmensidad de la naturaleza y alcanzan aquella libertad indescriptiblemente abierta, que en la vida humana encuentra sólo lejanas equivalencias en el primer movimiento del amor o del éxtasis.

Naturalmente, el poeta sabe muy bien que el hombre no puede retornar sin más a la inconsciencia de la planta o del animal. Pero sabe también que «ese estar desamparados es lo que en definitiva nos cobija». Por eso busca la solución de la imposible antinomia en un restablecimiento de la comunión con la naturaleza en el espacio interior del corazón. Ahora bien, esto último tiene lugar precisamente en la palabra poética. Como escribe Rilke en su novena *Elegía de Duino:*

> Ser incontable me brota en el corazón.

210. Ibid., p. 291 (RA, p. 243).

Las innumerables riquezas del universo se hacen presentes, transfiguradas, en la intimidad de la conciencia. He aquí para Rilke la tarea del poeta y de la poesía: «Nuestra misión consiste en apropiarnos tan honda, doliente y apasionadamente, esta tierra huidiza y caduca, que su esencia resucite invisible en nuestro interior. Somos las abejas de lo invisible. *Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible*»[211].

Aunque, en opinión de Heidegger, Rilke permaneció todavía prisionero de la subjetividad, que tan heroicamente se esfuerza por superar, su concepción de la misión liberadora de la poesía no se aleja demasiado de la del poeta. El filósofo ha dejado constancia de ella en un ensayo dedicado a un escritor coterráneo, J.P. Hebbel. Heidegger caracteriza allí a este poeta popular de la Selva Negra como el «amigo de la casa». ¿De qué casa es amigo el poeta? De la gran casa, en la que moran los hombres sobre la tierra y bajo el cielo en su corta peregrinación del nacimiento a la muerte. «Este caminar es multiforme y extrañamente variable. Sin embargo, el caminar es siempre y en todas partes el rasgo esencial de la morada del hombre entre la tierra y el cielo, entre el nacimiento y la muerte, entre el gozo y el dolor, entre la obra y la palabra. Llamemos *mundo* a este multiforme *entre*, y entonces el mundo es la casa en la que moran los mortales»[212].

¿Por qué poetas en tiempo indigente? Porque «andamos desencaminados por una casa del mundo, en la que falta el amigo»[213]. En nuestro mundo contemporáneo, caracterizado por el desenfreno científico-técnico, el poeta es el único capaz de mirar todavía la naturaleza en su naturalidad y en su misterio. Es el único capaz, sin abjurar de la ciencia y de la técnica, de asumir poéticamente la nueva naturaleza tecnificada y guardarla en su antigua naturalidad. Para esto nos hacen falta hoy poetas... Poetas que sepan captar el mensaje que el cielo y la tierra, en su ir y venir, transmiten inmediatamente a los oídos del hombre. Poetas que estén presentes en el gran mercado del mundo y de la vida y acompañen a los hombres en su caminar, del nacimiento a la muerte. Poetas que reúnan el mundo en un canto e iluminen los días y las noches de los mortales con una luz que, como la de la luna, sea resplandor de otra luz más elevada. De otro modo tal vez llegue el día en que los hombres no tengan ya en este mundo una casa donde habitar. Ya que «el hombre, en conformidad con la palabra de Hölderlin, habita, si es que habita, poéticamente esta tierra»[214].

211. Ibid., p. 308 (RA, p. 257s).
212. *Hebel, der Hausfreund*, en: ED, p. 139.
213. Ibid., p. 146.
214. Ibid., p. 147.

Más hondo y decisivo todavía que el «divorcio» que separa el hombre de la naturaleza es el que le separa de lo divino. Es a este segundo divorcio al que Hölderlin se refería expresamente al aludir a la indigencia del tiempo. Con la aparición y el sacrificio de Cristo se inicia para la experiencia histórica de Hölderlin el fin del día de los dioses. Oscurece. Desde que los «pocos tres»: Heracles, Dionisos y Cristo abandonaron el mundo, el crepúsculo del tiempo del mundo se acerca a su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. Comienza una edad determinada por la «pérdida de Dios» *(Fehl Gottes)*. La ausencia de Dios, experimentada dolorosamente por el poeta, no niega la subsistencia de la relación cristiana con Dios en el individuo o en las Iglesias, ni tampoco la juzga despectivamente. La «pérdida de Dios» significa que «ningún Dios reúne ya en torno a sí, visible y claramente a los hombres y a las cosas y mediante esa reunión dispone conjuntamente la historia del mundo y la morada del hombre en ella»[215]. Nuestro tiempo es, pues, indigente «porque se encuentra en una doble pérdida y un doble no: el *ya no más* de los dioses que huyeron y el *todavía no* del Dios que viene»[216]. Al apagarse así en el mundo el resplandor de la divinidad, aumenta en él la indigencia. «La época de la noche del mundo es el tiempo indigente, que deviene cada vez más indigente. Tan indigente se ha vuelto, que ni siquiera es capaz de advertir que la pérdida de Dios es una pérdida»[217].

Sin embargo, con esta pérdida, el mundo se ve privado de fundamento *(Grund)*. «La época del mundo, privada de fundamento, pende en el abismo *(Abgrund)*. Suponiendo que le esté reservado un cambio a este tiempo indigente, sólo podrá producirse por vez primera si el mundo se levanta desde el fondo, lo que quiere decir de modo inequívoco, si se levanta del abismo. En la época de la noche del mundo es preciso experimentar el abismo del mundo y soportarlo. Pero para ello es necesario que haya quienes bajen hasta el fondo del abismo»[218].

¿Para qué poetas en tiempo indigente? Para que, en un mundo que ha perdido el sentido de lo santo y que ya no advierte la presencia de la divinidad ni siquiera por el hueco que ha dejado su ausencia, haya quienes, desde la experiencia del abismo, soportando en el corazón la indigencia del tiempo, busquen las huellas de los dioses perdidos. Poetas son los mortales que rastrean las huellas de los dioses huidos, permanecen en su huella y de esta suerte otean para sus compañeros de viaje el camino hacia el cambio. El ámbito donde mora la divinidad y donde hay que rastrear sus huellas es

215. *Wozu Dichter?*, p. 248 (RA, p. 224).
216. *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, p. 47 (V, p. 67).
217. *Wozu Dichter?*, p. 248 (RA, p. 224).
218. Ibid., p. 270 (RA, p. 225).

lo santo. A menudo son huellas imperceptibles y siempre legado de una indicación apenas sospechada. «Ser poeta en tiempo indigente significa: reparar, cantando, en las huellas de los dioses huidos. Por eso el poeta dice lo santo en la época de la noche del mundo. Por eso la noche del mundo, en el lenguaje de Hölderlin, es la noche santa»[219].

Aunque su poesía se sitúa detrás de la de Hölderlin, Rilke es también a su manera un poeta esencial, precisamente porque es un poeta en tiempo indigente. El largo camino que le llevó a las *Elegías de Duino* y a los *Sonetos a Orfeo* es un camino de interrogaciones poéticas. Por el camino el poeta hace cada vez más claramente la experiencia de la indigencia del tiempo. El tiempo es indigente no solamente porque «Dios ha muerto», sino también porque los mortales apenas conocen su ser mortal ni son capaces mucho menos de soportarlo. Todavía no han llegado a apropiarse su esencia. La muerte se elude en lo enigmático. El misterio del dolor permanece encubierto. El amor no se aprende. Sobre la tierra indigente queda sólo como única esperanza el canto del poeta:

> No se conocen las penas,
> no se aprende el amor,
> ni se levanta el velo
> de lo que nos aleja en la muerte.
> Sólo el canto sobre la tierra
> santifica y celebra.

¿Por qué poetas en tiempo indigente? Porque los poetas son los hombres arriesgados que, de camino hacia las huellas de lo santo *(das Heilige)*, experimentan su contrario, lo falto de salvación *(das Heillose)*. Como dice el tercer soneto de la primera parte de los *Sonetos a Orfeo*:

> Canto es la existencia.

Los poetas dicen en su canto el todo de su existencia mundanal, que se recoge en el mundo interior del corazón, pero lo dicen desde la experiencia de lo in-sano, de la des-gracia *(Unheil)*. Y así los poetas cantan, porque en su des-gracia, en su carencia de salvación, se acuerdan de lo santo. Por ello su canto sobre la tierra santifica y celebra. «Lo insano *(Unheil)* como tal abre la pista de lo sano *(Heil)*. Lo sano señala, invocando, hacia lo santo. Lo santo vincula a lo divino. Lo divino acerca al Dios. Los más arriesgados experimentan el desamparo en lo falto de salvación. Llevan a los mortales las huellas de los dioses huidos en la tiniebla de la noche del mundo. Como

219. Ibid., p. 272 (RA, p. 227).

cantores de lo sano, los más arriesgados son "poetas en tiempo indigente"»[220].

Sería precipitado y excesivamente optimista interpretar estas reflexiones de Heidegger en la línea de un cierto conocimiento de Dios. Lo divino es para nuestro filósofo la «medida» de la poesía, como es también la «medida» del hombre, pero como «desconocido». En definitiva, lo que es familiar al poeta es extraño a lo divino y viceversa. ¿Qué es esto? «Todo lo que tanto en el cielo y bajo el cielo como sobre la tierra brilla y florece, suena y huele, crece y llega, pero también se va y cae, se lamenta y calla, se marchita y obscurece. En todo esto familiar al hombre, extraño al Dios, se introduce el desconocido, para permanecer allí, escondido, como el desconocido. El poeta llama a su canto a todo el resplandor del cielo y a todo el sonido de sus rutas y auras, para hacerlo resplandecer y resonar. Pero si es un auténtico poeta no describe la pura apariencia del cielo y de la tierra. En estas apariencias familiares el poeta llama a lo extraño, como aquello en que lo invisible se introduce para seguir siendo lo que es: desconocido»[221]. La poesía, tal como la entiende Heidegger a la zaga de Hölderlin y Rilke, parece ser una inacabable búsqueda de lo invisible en lo visible. Fuera de esta dimensión trascendente no hay para él auténtica poesía. El filósofo parece buscar así en la trascendencia poética una oculta compensación a la inmanencia de su pensamiento. ¿Habrá que ver quizás en esta concepción heideggeriana de la poesía como proyección hacia lo invisible, lo divino, una compensación a la tan proclamada finitud del hombre?[222]

6. La cuestión de Dios y la relación filosofía-teología

La cuestión de Dios planea de un modo u otro desde el comienzo sobre el camino de pensamiento de Martin Heidegger. La posición que el pensador toma ante ella depende de su posición ante la cuestión del ser[223].

220. Ibid., p. 319 (RA, p. 267).
221. *«... dichterisch wohnet der Mensch...»*, en: VA, p. 200.
222. Cf. S. Ramos, *Prólogo* a: M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 25.
223. El tema ha dado lugar a un amplio abanico de estudios y de interpretaciones. Cf. en particular: J. Pelegrí Valls, *El problema de Dios en el filosofar de M. Heidegger*, Facultad de Teología de Barcelona. Lección inaugural del curso académico 1969-1970, Barcelona 1969; H. Danner, *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Meisenheim a. Glan 1971; J. Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungstruktur des Daseins und die gottlose Gottesfrage*, Meisenheim a. Glan 1972; A. Jaeger, *Gott, nochmals M. Heidegger*, Tubinga 1978; *Heidegger et la question de Dieu*, recopilación preparada bajo la dirección de R. Kearney y J.S. O'Leary, Paris 1980. Hay que mencionar además algunos artículos, particularmente significativos: M. Corvez, *La place de Dieu dans l'ontologie de Heidegger*, «Rev. thomiste» 53 (1953) 287-320; 54 (1954) 79-102, 559-583; 55 (1955) 377-390; C. Fabro, *Il problema di Dio nel pensiero de Heidegger*, «Analecta Gregoriana» 67 (1954) 17-29; E. Coreth, *Auf der Spur der entflohenen Götter? M. Heidegger und die Gottesfrage*, «Wort u. Wahrheit» 9 (1954) 107-125; G. Siewerth, *M. Heidegger und die Frage nach Gott*, «Hochland» 53 (1960) 516-526; H. Birault, *De l'être*,

a) *Heidegger, ¿buscador de Dios?*

El camino de Heidegger se inicia desde una postura metafísica para la que Dios es la clave de bóveda del edificio de la filosofía. Es lo que el filósofo denominará más tarde la «ontoteología». Esta postura entra en crisis en las lecciones universitarias que Heidegger profesa en Friburgo después de la primera guerra mundial: el Dios que la metafísica busca comprender y que pone en la base de su pensamiento no es el Dios vivo de la fe, el Dios de la libertad y de la historia. Fe y filosofía, teología y metafísica se separan y ya no volverán a encontrarse. Dios se manifiesta para la fe en Cristo crucificado. Una revelación que es historia no se deja reducir a un principio universal e inteligible para todos: es un dato positivo que pide ser aceptado, pero que puede también ser rechazado[224]. De todos modos, en la etapa de *Ser y tiempo* no es cuestión para el pensamiento de negar la relación del hombre con Dios o, más exactamente, el ser-hacia-Dios del hombre, sino de abrir el espacio a una teología que elabore esa relación desde el sentido de la fe y en fidelidad a este sentido y no desde un «fundamento» que no brotó de la fe (la metafísica ontoteológica) y cuyos conceptos encubren y desfiguran la problemática teológica[225].

Como filósofo existencial Heidegger se mantiene ajeno a los problemas estrictamente teológicos. Al terminar su análisis de la muerte observa expresamente que el ser-para-la-muerte no incluye ninguna decisión sobre la cuestión de la posibilidad o la existencia de un ser «después» o «más allá» de la muerte. Y se limita a indicar como justificación de esta indecisión que su análisis tiene por objeto la existencia humana como ser-en-el-mundo y que toda pregunta óntica sobre el más allá presupone la exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá[226]. En *De la esencia del fundamento* Heidegger extiende esta «neutralidad metódica» a la cuestión de Dios: «Mediante la interpretación ontológica de la existencia del hombre como ser-en-el-mundo no se decide ni positiva ni negativamente sobre un posible ser-hacia-Dios»[227]. El análisis existencial heideggeriano ni incluye ni excluye la cuestión de Dios. Esta cuestión se sitúa fuera de su ámbito metódico.

En los años posteriores a *Ser y tiempo* el anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios» se torna decisivo para nuestro filósofo. Pero, sea lo que

du Divin et des dieux chez Heidegger, en: *L'existence de Dieu*, Tournai-Paris 1960; G. Haeffner, *Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage*, en: *Der Streit um den Gott der Philosophen. Anregungen und Antworten*, ed. J. Möller, Düsseldorf 1985, p. 140-156. Véase también J. Sanabria, *Heidegger, peregrino de Dios*, «Rev. de Filos.» (México) 56 (1986) 281-314 y J. B. Lotz, *El problema de Dios en la filosofía de M. Heidegger*, ibíd., p. 224-241.

224. Cf. *Phänomenologie und Theologie*, en: *Wegmarken*, p. 49ss.
225. Cf. SZ, p. 13s (G, p. 12). Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 21.
226. Cf. SZ, p. 329s (G, p. 284).
227. *Vom Wesen des Grundes*, en: *Wegmarken*, p. 159, nota 56.

sea lo que Nietzsche quiso decir con su anuncio, para Heidegger no es Dios mismo quien ha muerto, sino el Dios que la metafísica occidental había convertido en piedra sillar y clave de bóveda de un sistema de pensamiento. «No olvidemos demasiado pronto –escribe en 1959– la palabra de Nietzsche en 1886: "La refutación de Dios: en realidad sólo ha sido refutado el Dios moral." Esto quiere decir para un pensamiento meditativo: el Dios pensado como valor, aunque sea el valor supremo, no es ningún Dios. Por consiguiente Dios no ha muerto. Su divinidad vive. Ella es acaso más cercana al pensamiento que a la fe, si es que la divinidad recibe su ascendencia de la verdad del ser y el ser como comienzo que acontece "es" otra cosa que el fundamento y la causa del ente»[228].

No se trata en este texto de una toma de posición marginal, sino central. Si hemos de hacer caso a nuestro filósofo los conceptos de «valor» y de «causa» en su aplicación a Dios se quedan inevitablemente cortos. «Cuando se proclama a Dios como supremo valor, lo que se hace es rebajar su esencia. El pensar en función de valores es aquí y en general la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser»[229]. «Cuando todo lo presente se representa a la luz de la relación causa-efecto, incluso Dios, lo que para la representación hay de más santo y elevado, puede perder el misterio de su lejanía. A la luz de la causalidad Dios es rebajado a la condición de una causa, la *causa efficiens*. Se convierte entonces, incluso dentro de la teología, en el Dios de los filósofos»[230]. Al pensar, pues, a Dios como supremo valor o como causa del ente, la metafísica no lo piensa en su verdadera esencia, en su divinidad. Por ello Heidegger piensa poder plantear de nuevo la cuestión de Dios, puesto que, según su experiencia, sólo ha sido «refutado» el Dios de la metafísica y ésta en definitiva pensaba un Dios que no era Dios.

La nueva dimensión en la que, según nuestro filósofo hay que plantear la cuestión de Dios es la verdad del ser. A ella se refiere Heidegger en una importante toma de posición sobre el tema que se encuentra en la *Carta sobre el humanismo*. J.P. Sartre había situado a Heidegger a su vera entre los representantes del existencialismo ateo. Esta interpretación, doblemente injusta, no sólo por lo que se refiere al ateísmo sino también al mismo existencialismo, obligó al filósofo a definir claramente su postura. Su respuesta es doble. Por un lado, después de rechazar el proceder de Sartre como arbitrario, precipitado y erróneo, afirma taxativamente que «el pensamiento que señala hacia la verdad del ser como lo que ha de pensarse no quisiera haberse decidido en modo alguno por el teísmo. En realidad, está

228. *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*, en: ED, p. 154.
229. H, en: *Wegmarken*, p. 349 (Gu, p. 49).
230. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 26.

tan lejos de ser teísta como ateo. Y esto no por indiferencia, sino por respeto a los límites impuestos por la verdad del ser al pensar como pensar»[231]. Por otro lado, observa que el problema del ser es previo al problema de Dios y apunta las etapas a través de las cuales, partiendo del ser, podría acaso hacerse luz en aquella cuestión. «Sólo a partir de la verdad del ser puede pensarse la esencia de lo santo. Sólo a partir de la esencia de lo santo puede pensarse la esencia de la divinidad. Sólo a partir de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que deba designar la palabra "Dios"»[232]. A partir de la experiencia del ser se abre así un camino que puede conducir primero a un esclarecimiento de lo santo, después de la divinidad, finalmente de Dios. Pero está claro que el posible descubrimiento de la esencia de Dios, al que Heidegger se refiere, no sobrepasa la experiencia del ser, sino que se funda expresamente en ella. No es que este descubrimiento abra una nueva dimensión que supere la experiencia del ser, sino al revés, es la experiencia del ser, en su historicidad, la que decide sobre este descubrimiento[233].

Por eso piensa Heidegger que en el momento presente de la historia del ser la misión más urgente del pensar es el esclarecimiento del ser. Lo santo sólo podrá manifestarse cuando el ser se haya despejado y haya sido experimentado en su verdad. En efecto, es sólo en la cercanía del ser «donde se ejecuta –si se ejecuta– la decisión acerca de si y cómo el Dios y los dioses se niegan y continúa la noche, si y cómo alborea el día de lo santo, si y cómo, al despuntar lo santo, puede comenzar de nuevo una manifestación del Dios y de los dioses. Lo santo, empero, que es el espacio esencial de la divinidad, la cual, a su vez, concede la dimensión para la manifestación de los dioses y del Dios, únicamente se manifiesta, si antes en larga preparación el ser mismo se ha despejado y ha sido expresado en su verdad. Solamente así, desde el ser, comienza la superación de la condición de despatriados *(Heimatlosigkeit)*, en la que se hallan extraviados no sólo los hombres, sino también la esencia del hombre»[234]. En esta encrucijada de la historia mundial, determinada por la pérdida de Dios, ¿cómo podría el hombre preguntar seria y rigurosamente por él, si omite el paso previo de entrar por el pensamiento en la única dimensión, la dimensión de lo santo, en la que esta pregunta puede ser planteada? Por eso Heidegger concluye, pensativo: «Tal vez lo característico de esta época del mundo estribe en la ausencia de la dimensión de lo salvo *(Heile)*. Tal vez sea ésta la única des-gracia *(Unheil)*»[235].

231. H, p. 352 (Gu, p. 52).
232. H. p. 351 (Gu, p. 51).
233. Cf. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens?*, p. 94s.
234. H, p. 338s (Gu, p. 36s).
235. H, p. 352 (Gu, p. 52).

Para hacerse cargo de lo nuevo y peculiar del planteamiento heideggeriano hay que tener en cuenta las observaciones siguientes: 1) En Heidegger no puede tratarse de la vieja problemática en torno a las pruebas de Dios. No es que él discuta la legitimidad de tal intento: sencillamente en su pensamiento no hay la más mínima base para plantearlo. «Si es lícito hablar aquí de vías o métodos, en Heidegger no hay otra vía para Dios que la rigurosamente fenomenológica en el sentido literal del término: dejar que la cosa misma se aparezca»[236]. Por eso carece de sentido para él hacer a Dios objeto de demostración. Su manifestación, si es que se lleva a cabo, es para nuestro filósofo «un prodigioso hecho último ante el que no cabe otra actitud que aceptarlo con pasmo y asombro siempre renovado»[237]. 2) Dicha manifestación sólo puede producirse en el horizonte histórico-trascendental del ser, en el claro del ser, y por ende como un envío *(Geschick)* del ser. Fuera del marco del ser no hay otro marco en el que Dios pueda manifestarse. «Si el Dios vive o está muerto, no se decide por la religiosidad de los hombres y menos todavía por las aspiraciones teológicas de la filosofía o de la ciencia natural. Que Dios sea Dios acontece desde la constelación del ser y dentro de ella»[238]. 3) Si Dios sólo puede aparecer en el claro del ser –aquella apertura última en la que aparece todo lo que aparece–, entonces es que está dentro del ser y, por lo mismo, es un ente. «También el Dios es, si es que es, un ente, está como ente en el ser y su esencia, que acontece a partir del mundear del mundo»[239]. Que Dios sea para Heidegger un ente, el más elevado sin duda, pero al fin y al cabo un ente, no significa que haya de ser finito o condicionado respecto del ser, al que corresponderían los atributos de infinito e incondicionado, ya que para Heidegger «infinito» e «incondicionado» son categorías metafísicas y él trata de superar la metafísica[240]. No olvidemos nunca que en Heidegger el ser no es un ente, sino el horizonte histórico-trascendental, en el que aparece todo ente. Es claro en cualquier caso que en su pensamiento no hay lugar para aquella audaz identificación del ser, en su plenitud autosubsistente, con Dios, que, al decir de É. Gilson, «es el bien común de la filosofía cristiana como cristiana»[241].

236. M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid 1967, p. 211.
237. Ibíd.
238. *Die Technik und die Kehre*, p. 46.
239. Ibíd., p. 45.
240. Cf. J. Sanabria, *Heidegger, peregrino de Dios*, o.c., p. 296.
241. É. Gilson, *Le thomisme*, París 1942, p. 120. Heidegger está tan lejos en este punto de la posición tradicional que en 1951, en un encuentro con estudiantes de Zurich, en el marco del seminario de T. Spoerri, no dudó en afirmar: «El ser y Dios no son idénticos. Jamás intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. Acaso algunos saben que provengo de la teología, que le he conservado un viejo amor y que entiendo de ella un poco. Si escribiera todavía una teología, cosa que a veces he estado tentado de hacer, la palabra "ser" no figuraría allí. La fe no tiene ninguna necesidad del pensamiento del ser. En caso contrario, ha dejado de ser fe» (cf. *Seminare*, GA, vol. XV, *Anhang*).

En definitiva la postura de Heidegger ante la cuestión de Dios depende de su postura ante la metafísica. El propio pensador lo expresa con claridad en otra importante toma de posición sobre nuestro tema: la conferencia sobre *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. Heidegger abre significativamente la cuestión partiendo de una reminiscencia autobiográfica: «Quien, a través de una arraigada procedencia, ha experimentado en sí mismo tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía prefiere hoy callar sobre Dios en el ámbito del pensar. En efecto, el carácter onto-teo-lógico de la metafísica se ha vuelto cuestionable para el pensador, no a causa de cualquier ateísmo, sino de la experiencia de un pensamiento, al que en la onto-teo-logía le ha sido mostrada la unidad todavía *no pensada* de la esencia de la metafísica»[242]. Es, pues, la cuestionabilidad de la metafísica como ontoteología lo que induce a Heidegger a callar sobre Dios en el ámbito del pensamiento.

Ahora bien, ¿cómo entra el Dios metafísico en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal? Y, ¿por qué es cuestionable a ojos de Heidegger la metafísica ontoteológica? Las dos preguntas se esclarecen mutuamente. El Dios metafísico entra en la filosofía y, por cierto, necesariamente como *causa sui*. Y la metafísica ontoteológica es cuestionable porque piensa el ser de una manera impropia, como fundamento óntico del ente. Y las dos preguntas se esclarecen mutuamente, porque precisamente en la medida en que la metafísica piensa el ser como fundamento, el Dios metafísico entra en la filosofía. En efecto, si se concibe el ser como fundamento, entonces el ente es lo fundado y el ente supremo lo fundante en el sentido de la primera causa y ésta es la *causa sui*. Ahora bien, con ello la metafísica ontoteológica no sólo se ha hecho cuestionable para el pensamiento –puesto que al concebir al ser como fundamento y el ente como fundado-fundante ha pensado lo diferente de la diferencia, pero olvidando a la vez la *diferencia como diferencia*–, sino incluso para la misma religión. Y Heidegger concluye: «Así reza el nombre apropiado para el Dios en la filosofía. A este Dios el hombre no puede rezar ni ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer de rodillas por respeto, ni tocar instrumentos ni danzar. Por eso el pensamiento a-teo *(gottlos)*, que se ve forzado a renunciar al Dios de la filosofía, al Dios como *causa sui*, resulta acaso mucho más allegado al Dios divino. Quiérese decir por ahora sólo esto: es más libre para él, de lo que la onto-teo-logía quisiera reconocer»[243].

242. *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 51.

243. Ibid., p. 70s. Heidegger está tan convencido de la *nusidad* sistemática y conceptual de aquello que la filosofía ha denominado «Dios» para todo pensamiento metafísico, como de la radical *diferencia* de ese «Dios» respecto del Dios divino de la religión. He aquí dos textos particularmente significativos. «Dios constituye la idea directriz del sistema en general... Toda filosofía es teología, en el sentido originario y esencial de que la captación conceptual del ente en su totalidad pone la cuestión del fundamento del ser, fundamento que tiene

La reserva de Heidegger en la cuestión de Dios depende de su reserva en la cuestión del ser. El camino de la verdad del ser es, pues, la única posibilidad que le queda al pensador de abrirse al «Dios divino». Una posibilidad, al parecer, muy limitada, ya que, en su opinión, la ausencia de Dios como el mismo olvido del ser es más bien un destino histórico que una responsabilidad del hombre.

Heidegger parece haber dicho en cierta ocasión: «Toda mi filosofía es un estar a la espera de Dios»[244]. Ahora bien, ¿es esta espera un esperar vano y sin objeto, como el de Wladimir y Estragón, los dos personajes desarrapados de *Esperando a Godot* de Samuel Becket, o hay algo en el pensamiento heideggeriano, una cierta presencia de Dios, aun en medio del sentimiento epocal de su ausencia, que pueda dar sentido a la espera?

Una primera posible respuesta a esta pregunta reza así: Dios está presente en el pensamiento de Heidegger por el hueco que deja su ausencia. En el famoso trabajo sobre Nietzsche que incluye en *Sendas perdidas* el filósofo subraya que el hombre loco que anuncia ante un grupo de ateos la «muerte de Dios» es el mismo que grita en el mercado: ¡Yo busco a Dios! ¿Por qué y en qué sentido busca a Dios el mismo hombre que anuncia su muerte? Comenta Heidegger: el hombre loco está tras-tornado *(ver-rückt)*. Se ha salido del plano del anterior hombre histórico, en el cual los ideales del mundo suprasensible, que han pasado a ser irreales, se daban por reales. Por eso, ese hombre tras-tornado no tiene nada que ver con aquel grupo de públicos mirones incrédulos que hacen burla de su anuncio. Éstos ya no creen en Dios, no porque el Dios en quien antes creían se les haya vuelto increíble, sino porque han abandonado en sí mismos la posibilidad de creer. Y han abandonado la posibilidad de la fe en la medida en que ya no pueden buscar más a Dios. Y ya no pueden buscar más a Dios, porque no piensan. «El hombre loco, en cambio, es inequívocamente desde las primeras frases y más inequívocamente, al menos para quien quiera oírlo, después de las últimas, el que busca a Dios en la medida en que grita hacia él. ¿No habrá gritado aquí de veras un pensador *De profundis*?»[245] El texto refleja la actitud profunda de Heidegger. Como pensador Heidegger se mueve en el horizonte histórico de este hombre tras-tornado que busca al Dios que ha perdido. Ahora bien, el buscador de Dios, he aquí su peculiar punto de vista, «sabe» ya de él de algún modo, ya que buscar presupone

por nombre θεός-Dios» (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tubinga 1971, p. 61); «(La filosofía) no alcanza a superar la idea del ser, la cual implica un absoluto (= Dios), del que, sin embargo, la filosofía no podría afirmar que es Dios, independientemente de la experiencia de una palabra de Dios... Dios es un dato de la experiencia religiosa, no de la filosofía» (cf. R. Scherer, *Besuch bei Heidegger*, «Wort und Wahrheit» 2 [1947] 780).

244. M. Heidegger, *Interview*, «Partisan Revue» (abril 1948) 51; citado por H. Kuhn, *Begegnungen mit dem Nichts*, Tubinga 1950, p. 151.

245. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, p. 267 (RA, p. 223).

echar de menos y echar de menos presupone saber, saber de un ausente, sin duda, pero el ausente no es nada. Como ausente está «ahí»[246]. Quién sabe, observará a este respecto Heidegger en sus lecciones sobre Nietzsche, si éste no es el modo más divino de estar presente Dios. «Queda por pensar si el Dios no es más divino en la pregunta por él o entonces, cuando se está seguro de él y, como seguro, según convenga puede ser puesto al lado de uno, para según convenga echar mano de él»[247].

Es también en este sentido como el mensaje cristiano constituye acaso para el pensamiento de Heidegger una posible instancia. En una carta a un joven estudiante escribía el filósofo: «Que Dios y lo divino nos falten, es una ausencia; solamente esta ausencia no es nada, sino precisamente la presencia todavía por apropiar de la oculta plenitud de lo que ha sido y de lo que, así reunido, permanece: lo divino en los griegos, en los profetas judíos y en la predicación de Jesús. Este ya-no-más es en sí mismo un todavía-no de la venida velada de su inagotable esencia»[248]. Heidegger sugiere aquí respecto del tema de Dios la puesta en obra de un pensamiento rememorativo de lo divino a través de sus principales manifestaciones históricas, similar al que él mismo ha llevado a cabo respecto del ser. La propuesta heideggeriana parece excluir la concepción de un desarrollo de las religiones en sentido hegeliano que culmine en el cristianismo como religión absoluta. Heidegger parece más bien sugerir, como apunta M. Birault, que hay un horizonte trascendental polivalente de lo divino, del que las diferentes manifestaciones concretas serían una expresión histórica[249]. El problema entonces es el de saber cómo esta «plenitud oculta» que engloba concepciones tan diversas y, en algunos puntos, inconciliables, puede ser apropiada[250].

En definitiva, ante la cuestión de Dios Heidegger se mantiene en una espera callada y respetuosa, como una disposición para el acogimiento de su futura venida. Hoy por hoy la misma pregunta: ¿quién es el Dios? le parece «demasiado difícil para el hombre y planteada demasiado pronto»[251]. La única actitud adecuada en este tiempo indigente, determinado históricamente por la «pérdida de Dios», es la espera devota. Para ello es necesario saber escuchar el lenguaje silente de las cosas. Porque «como dice Eckhart, el viejo maestro de letras y de vida, en aquello que su hablar calla Dios es por vez primera Dios»[252].

246. Cf. H.G. Gadamer, *Die religiöse Dimension im Denken Heideggers*, en: *L'héritage de Kant*, p. 285.
247. *Die ewige Wiederkehr des Gleiches*, en: *Nietzsche*, I, p. 324.
248. *Nachwort. Ein Brief an einen jungen Studenten*, en: VA, p. 183.
249. Cf. H. Birault, *De l'être, du Divin et des dieux chez Heidegger*, en: *L'existence de Dieu*, Tournai-París 1960, p. 49-76.
250. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 132s.
251. «...*dichterisch wohnet der Mensch*...», en: VA, p. 199.
252. *Der Feldweg*, en: ED, p. 89. Cf. J.R. Sanabria, *Heidegger, peregrino de Dios*, p. 308.

b) *Filosofía y teología*

Heidegger no sólo se ocupó intensamente de la cuestión de Dios, sino también de la relación entre filosofía y teología[253]. Su primera toma de posición sobre el tema se remonta a los años de su docencia marburguesa, en los que tuvo lugar un fecundo intercambio intelectual con Rudolf Bultmann, y se encuentra en la conferencia *Fenomenología y teología* que sostuvo en Tubinga, en 1927, ante un auditorio de teólogos evangélicos. Ordinariamente el tema se plantea desde la contraposición fe-saber, revelación-razón. Heidegger, en cambio, lo desarrolla desde el punto de vista de la relación entre dos ciencias. Por ello empieza por definir exactamente la *cientificidad* de la teología. «La teología es una ciencia positiva que, como tal, se distingue absolutamente de la filosofía»[254]. En efecto, la teología se distingue de la filosofía por aquello mismo por lo que coincide con las otras ciencias, en el hecho de que presupone un *positum*, un dato positivo, un ente que ha de serle previamente dado. En este sentido, filosofía y teología se distinguen entre sí absolutamente, en la medida en que se sitúan de entrada en dos dimensiones distintas: la trascendental y la categorial, la ontológica y la óntica. La filosofía es la ciencia trascendental del ser; la teología la ciencia categorial que se ocupa de un determinado ente. Ahora bien, que la filosofía y la teología sean absolutamente distintas no quiere decir que estén absolutamente separadas o que la primera sea absolutamente irrelevante para la segunda. Tal interpretación es incompatible con la importancia universal de la filosofía, como ciencia ontológica, para toda posible ciencia óntica. Lo que Heidegger quiere excluir es el punto de vista según el cual filosofía y teología son dos concepciones distintas y concurrentes del mundo. Este punto de vista carece para él de sentido, ya que la filosofía, como ciencia ontológica, no es ninguna concepción del mundo[255].

Heidegger determina ulteriormente como *positum* de la teología no precisamente el contenido de la revelación, sino la cualidad de lo que es cristiano o la *cristianidad (Christlichkeit)*. Esto tiene para él varias ventajas. En primer lugar, así permanece fiel al punto de vista de la ontología

253. Sobre este punto existe una abundante y creciente literatura. Además de los estudios ya citados de J.P. Möller, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1958 y R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? M. Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, véase H. Ott, *Denken und Sein. Der Weg M. Heideggers und der Weg der Theologie*, Zurich 1959; *The later Heidegger and Theologie*, a cargo de J.M. Robinson y J.B. Cobb, Nueva York 1963; *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, a cargo de G. Noller, Munich 1967; F. Costa, *Heidegger e la teologia*, Ravena 1974; A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken M. Heideggers*, Friburgo de Brisgovia 1974.
254. *Phänomenologie und Theologie*, en: *Wegmarken*, p. 49. El texto había sido ya dado a conocer por Heidegger, junto con una traducción francesa, en «Archives de philosophie» 32 (1969) 355-395.
255. Cf. M. Jung, *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken M. Heideggers*, «Theologie und Philosophie» 61 (1986) 404-413.

fundamental en cuanto analítica del ser-ahí, ya que la cristianidad es una forma de vida, es decir, en el lenguaje heideggeriano, una posibilidad de ser o una manera de existir del ser-ahí. En segundo lugar, se hace patente de este modo por qué la teología se define legítimamente desde su *positum:* sin la forma de existencia de la cristianidad no hay ninguna teología. En tercer lugar, remitiendo así la teología a la forma de existencia de la cristianidad, Heidegger asegura la relación de dependencia de la teología respecto de la ontología fundamental, ya que las estructuras existenciales del ser-ahí tienen una importancia universal para toda concreta forma de existencia[256].

¿Qué significa exactamente la cristianidad? Heidegger responde: «Llamamos cristiana a la fe. Su esencia se deja definir formalmente así: la fe es una forma de existencia del ser-ahí humano que, según su propio testimonio, no se origina del mismo ser-ahí ni resulta de su libre decisión, sino de lo que deviene patente en y con esta forma de existencia, es a saber de lo creído. El ente que se revela primariamente en la fe y que como revelación produce la misma fe es para la fe cristiana Cristo, el Dios crucificado»[257]. La fe se refiere, pues, a un acontecimiento histórico que en su específica historicidad sólo se revela a la misma fe. Heidegger no pretende negar de este modo la historicidad de Jesús. Lo que él tiene ante los ojos es la concepción soteriológica de la historia propia de la fe cristiana. Una cosa es el hecho de que Jesús existió y murió en la cruz y otra su condición de «Dios crucificado». Dicho de otro modo: que Jesús fue y es el Cristo, el Dios crúcificado, no se deja leer sin más en su realidad terrena como tal. Para verlo se requiere la revelación.

La revelación así entendida no es tanto una transmisión de conocimientos, relativa a ciertos acontecimientos reales ocurridos en la historia, cuanto una participación en estos mismos acontecimientos. La fe hace participante al hombre en el acontecimiento que la revelación o, más exactamente, lo revelado en la revelación es. Creer es tener y tomar parte en el acontecimiento salvador de la crucifixión. En ese tener y tomar parte el hombre es puesto por entero ante Dios como cristiano, es decir, como referido al Crucificado y de esta manera revelado a sí mismo en la realidad de su miseria y de la misericordia de Dios, de la que es objeto. Heidegger subraya enérgicamente que la fe sólo se comprende a sí misma como creyente. El objeto de la fe no es una posibilidad de ser de la que yo sea el dueño, sino un acontecimiento que sólo puede ser creído. En este sentido la fe es *renacimiento (Wiedergeburt)*. «Renacimiento» significa la entrada del creyente en una nueva forma de existencia que comienza con el acontecer

256. Cf. ibid., p. 404s.
257. *Phänomenologie und Theologie*, p. 52.

de la revelación, es decir, de la historia escatológica. De ahí que la fe se encuentre ante este círculo hermenéutico: la fe presupone la revelación, la cual, a su vez, sólo es accesible en la fe[258]. Heidegger recuerda a este propósito a Lutero: «Fe es dejarse encerrar en cosas que no vemos»[259].

De esta concepción de la fe se sigue la peculiar concepción heideggeriana de la relación entre filosofía y teología. Es claro, ante todo, que sin la fe no puede darse ninguna teología. La teología es una función de la fe y tiene en ella su fundamento. De este modo se guarda del peligro de ser confundida con la fe misma. La teología, pues, no es ni puede ser un sistema de verdades valederas en sí mismas: sólo tiene sentido en el contexto del ser-ahí creyente. La relación de la teología con la fe tiene como consecuencia que no puede jamás facilitarla, ni mucho menos sustituirla. No se trata con ello de negar la posibilidad de una apologética, sino de darse cuenta de que todo el trabajo conceptual de la teología cabalga sobre la fe y no al revés. La teología es la ciencia de la fe. Esta fe es la fe del hombre creyente y, por ende, una forma de vida. Esta forma de vida tiene una historia, se comprende desde un acontecimiento histórico que la constituye e interpreta la historia entera del mundo desde este acontecimiento en un sentido preciso, es decir, en un sentido escatológico. La fe es, pues, en su esencia más íntima, histórica. Y la teología una ciencia histórica[260].

Lo acabamos de ver: la teología se funda en la fe y no al revés. Ahora bien, la fe no precisa de ninguna filosofía, sí, en cambio, la teología como ciencia de la fe. Por mucho que el ente de que se ocupa la teología sólo se descubra en la fe y para la fe, es capaz como la misma fe de una expresión conceptual. Ésta es cabalmente la tarea de la teología. Y para llevarla a cabo, la teología necesita de la filosofía. En efecto, ningún ente puede ser desvelado, si no es gracias a una comprensión preconceptual previa de lo que es y de la manera como es el ente en cuestión. En otras palabras, toda explicación óntica se mueve bajo un fundamento ontológico, primaria y generalmente escondido. Si esto es válido de todo ente, lo es todavía más del ente del que se ocupa la teología, puesto que no se trata en él de un objeto o de un campo de objetos como las sustancias químicas o los seres vivos, sino de algo que tiene que ver con la totalidad de la existencia humana y de su mundo.

En efecto, el acontecimiento cristiano como renacimiento implica que en la existencia creyente la existencia pre-creyente ha sido dejada atrás, es decir, ha sido superada en sentido óntico-existentivo, pero no en sentido ontológico-existencial. Si esto es así, entonces los conceptos teológicos

258. Cf. M. Jung, *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken M. Hs.*, p. 409s.
259. *Phänomenologie und Theologie*, p. 53.
260. Cf. ibid., p. 55s.

fundamentales tienen un contenido pre-cristiano, que los determina ontológicamente, por mucho que lo hayan dejado atrás ónticamente, es decir, los conceptos teológicos fundamentales presuponen necesariamente la comprensión del ser que el hombre tiene de sí mismo, en la medida en que existe. Así por ejemplo, el pecado sólo se revela en la fe al creyente. Pero el pecado *(Sünde)* como fenómeno óntico-existentivo, opuesto al renacimiento, está determinado ontológico-existencialmente por la culpa *(Schuld)*. No se trata de deducir el pecado del concepto de culpa, sino, al revés, de utilizar el concepto de culpa como hilo conductor *(Leitfaden)* para la explicación teológica del pecado[261].

En este sentido Heidegger reivindica para la filosofía el carácter de correctivo ontológico por indicación formal del contenido óntico de los conceptos teológicos fundamentales. Naturalmente, la filosofía puede ser lo que ella es sin ejercer esta función de correctivo de la explicación conceptual de la fe. Es la teología la que necesita de la filosofía y no la filosofía de la teología. En sí misma la filosofía es plenamente autónoma e independiente no sólo de la teología, sino incluso de la misma fe. Aunque no usa expresamente la expresión, Heidegger la concibe metódicamente como «a-tea» –atea no en el sentido de la negación de Dios o de la revelación cristiana, sino de la renuncia a ocuparse de algo que sólo se descubre por la fe–, ya que no es en definitiva sino «el libre preguntar del ser-ahí puramente remitido a sí mismo»[262].

Es cláro que, así entendida, la filosofía puede caer en una oposición existentiva con la forma de existencia de la fe, dado que ésta no remite el hombre a sí mismo, sino a Dios. Heidegger no lo oculta: como formas de existencia la fe y la filosofía son dos enemigos mortales, lo que no excluye, sino incluye su mutuo reconocimiento. De ahí que, en su opinión, esta oposición entre la forma de existencia filosófica y la creyente deje la puerta abierta a la posible comunicación de filosofía y teología, siempre que esta comunicación permanezca libre de ilusiones y de fáciles intentos mediadores. Es en este contexto donde Heidegger introduce la célebre frase, tantas veces citada, según la cual «no hay nada que se parezca a una filosofía cristiana: esto es sencillamente algo así como un hierro de madera *(hölzernes Eisen)*»[263]. La filosofía no puede ser creyente ni la fe, filosófica. Si una de ellas pretende entrar en el ámbito de la otra, deja de ser lo que es.

La conferencia *Fenomenología y teología* es tan importante por las puertas

261. Cf. ibíd., p. 63ss.
262. Ibíd., p. 65.
263. Ibíd., p. 66. La oposición tajante entre fe y filosofía será una constante del pensamiento de Heidegger. En 1953, en el marco de un diálogo interdisciplinar que tuvo lugar en la Academia evangélica de Hofgeismar, Heidegger expuso de modo tan claro como drástico su posición al respecto: «En el interior del pensamiento no acontece nada que pueda preparar o contribuir a determinar lo que llega con la fe y la gracia.

que abre, como por las que cierra. Mientras esboza una vigorosa concepción existencial de la fe y elabora el aspecto funcional de su pensamiento respecto de la teología cristiana –dos indicaciones que utilizarán fructuosamente, dentro de su peculiar tradición teológica, teólogos tan influyentes como R. Bultmann, Paul Tillich y Karl Rahner– Heidegger establece entre la fe y la filosofía una oposición tajante y adopta en consecuencia una concepción de la filosofía radicalmente ateológica.

Con el correr de los años la fosa abierta por Heidegger entre fe cristiana y filosofía, lejos de cerrarse, más bien se agrandó, al menos en la medida en que su pensamiento fue distanciándose progresivamente de la gran tradición metafísica. Así, en *Introducción a la metafísica*, originariamente unas lecciones tenidas en Friburgo en el semestre de verano de 1935, en una época de intensos contactos con Nietzsche, el filósofo insiste en el rechazo de la realidad y de la posibilidad de una «filosofía cristiana». «Aquel para quien la Biblia contiene la revelación divina y la verdad, antes de todo preguntar ya tiene la respuesta a la pregunta: ¿Por qué es en general el ente y no más bien nada? El ente, en cuanto no es Dios mismo, ha sido creado por él. Dios mismo "es" como el creador increado. Quien se sitúa en el terreno de esta fe puede seguir y ejecutar con nosotros el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar *auténticamente*, sin renunciar a sí mismo como creyente, con todas las consecuencias que acarrea este paso. Sólo puede hacer "como si"»[264].

El quicio de la cuestión no reside tanto en el hecho de que la pregunta filosófica y la respuesta creyente pertenecen a dos ámbitos distintos de la

Si la fe me interpelara de este modo, yo cerraría mi taller. Sin duda, en el interior de la fe se continúa pensando, pero el pensamiento como tal no tiene allí nada que hacer. La filosofía se ocupa únicamente de un pensamiento que el hombre puede producir por sus propios medios: allí donde el hombre es interpelado por la revelación, aquel pensamiento se para... La experiencia cristiana es algo tan radicalmente diferente que no precisa entrar en concurrencia con la filosofía. Cuando la teología mantiene que la filosofía es "locura", el carácter misterioso de la revelación está mejor preservado. Por esta razón, los dos caminos se separan al nivel de la decisión última» (*Anstöße, Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, vol. I, 1954, p.

264. *Einführung in die Metaphysik*, p. 9 (E, p. 43). Como observa con razón M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 46s, nota 1, Heidegger sostiene aquí un punto de vista sobre la relación entre fe y filosofía que no responde a la visión abierta por su propio pensamiento. La respuesta de la Biblia y de la revelación se pone en el mismo plano que la pregunta de la filosofía, olvidando que la primera se sitúa en el plano óntico y la segunda en el ontológico. Del mismo modo que el relato bíblico de la creación no es ninguna respuesta a la pregunta científica acerca del modo y manera del origen del cosmos y de su evolución, tampoco es esta respuesta una respuesta a la pregunta ontológica por el sentido, tanto más cuanto que esta pregunta no pregunta por el origen del mundo (en sentido óntico o fáctico) sino por el fundamento (en sentido ontológico) de las estructuras humanas de sentido. La religión, en cambio, es respuesta a la pregunta acerca de la salvación fáctica de hombres fácticos, respuesta que encuentra su garantía en el *factum* de la encarnación de Dios. La misma doctrina de la creación, como revelación de la dependencia total del hombre (y con él del mundo) de la decisión libre de Dios, y, por ende, como primer acto del drama de la historia de la salvación, se sitúa también en un horizonte escatológico de facticidad histórico-salvífica y sólo en el interior de este planteamiento constituye una «respuesta». En resumen: sólo en el caso de que una respuesta óntica pudiera ser respuesta a una pregunta ontológica, Heidegger tendría aquí razón. Por lo demás, el propio filósofo reconoce a renglón seguido la diferencia entre ambos planteamientos, pero sólo para reafirmarse en su drástica oposición entre fe y filosofía.

existencia humana –el pensamiento y la fe–, cuanto en el hecho de que la segunda no tiene nada que ver con la primera. Heidegger, en efecto, no entiende aquella pregunta en sentido metafísico, sino en sentido ontológico. En este último sentido, la pregunta no plantea el problema del porqué de la existencia del ente, sino del porqué del olvido del ser. Recurrir a Dios como fundamento del ente es, a ojos de Heidegger, explicar un ente por otro ente y, por ende, olvidar el ser. De ahí esta tajante toma de posición: «Independientemente del hecho de que aquella afirmación de la Biblia sea para la fe verdadera o falsa, no puede significar ninguna respuesta para nuestra pregunta, ya que no se refiere para nada a ella... Lo que en nuestra pregunta es preguntado es una tontería para la fe. La filosofía consiste en esta tontería. Una "filosofía cristiana" equivale a un hierro de madera y es un equívoco. Existe sin duda una elaboración pensante e interrogante del mundo de la experiencia cristiana, es decir, de la fe. Pero esto es entonces teología. Sólo épocas que ya no creen en la auténtica grandeza de la misión de la teología llegan a la opinión perniciosa de que se podría lograr e incluso reemplazar una teología y adecuarla a los gustos del tiempo, mediante la filosofía. La filosofía es una locura para la fe cristiana originaria»[265].

El mismo punto de vista recurre en *La palabra de Nietzsche: «Dios ha muerto»*, un ensayo que remite en su origen a las lecciones sobre Nietzsche tenidas por cinco semestres consecutivos en 1936-1940. Heidegger polemiza ahora contra la postura metafísica que hace de Dios el valor supremo, a la que considera el golpe más duro dado contra él. Y añade: «Este golpe no viene de los profanos que no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos que hablan del más ente de todos los entes, sin ocurrírseles pensar en el ser mismo, para percatarse así de que ese pensar y ese hablar, a la luz de la fe es, sencillamente, una blasfemia»[266].

Finalmente, en la *Introducción* a *¿Qué es la metafísica?*, un texto que se remonta al año 1949, Heidegger contrapone drásticamente fe y metafísica e invita a los teólogos a ser fieles a su propio origen. Según él, la teología olvidó que su objeto es la fe y se convirtió en un capítulo de la metafísica. El Dios de los filósofos, considerado como el ente supremo y la causa primera de todos los entes, hizo valer sus derechos en el seno de la teología. Dios no entró en la teología a través de la palabra revelada, sino a través de la metafísica. Más que introducir a Dios en la metafísica griega para cristianizarla, lo que los teólogos habrían hecho fue entrar a saco en ella y apropiarse su Dios metafísico. La estructura onto-teo-lógica de la metafísica «ofreció la posibilidad de que la teología cristiana se apoderara de la

265. Ibíd.

266. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege*, p. 260 (RA, p. 217).

filosofía griega. Si esto fue para su provecho, que lo decidan los teólogos a partir de la experiencia de lo cristiano, meditando en lo que está escrito en la primera carta del apóstol Pablo a los Corintios: "¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo?" (1Cor 1,20). La sabiduría del mundo es lo que según 1,22 buscan los griegos. Aristóteles, por su parte, denomina expresamente ζητουμήνη, la buscada, a la πρώτη φιλοσοφία, la auténtica filosofía. ¿Se resolverá por fin la teología cristiana a tomar en serio la palabra del apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una necedad?»[267]

Como observa É. Gilson, uno no puede menos de maravillarse de encontrar un fundamentalismo bíblico y un esencialismo tan cerrados en el filósofo del ser. Heidegger se atiene a san Pablo: para la fe cristiana originaria la filosofía es una necedad. Lo que para Pablo es bien cierto, ya que él no conocía otra filosofía que la griega, ligada al paganismo. Y, por ende, a sus ojos, auténtica necedad. Pero Heidegger olvida que el propio apóstol filosofaba: en la carta a los Romanos 1,20, se refiere a las «cosas invisibles de Dios que se hacen visibles a la inteligencia por sus obras», y es demasiado claro que no se puede conocer a Dios a partir del mundo creado sin filosofar. El propio Heidegger no se hubiera preguntado por el ser, si no fuera el heredero de la tradición judeocristiana, lo que en ocasiones parece olvidar[268].

Uno no sabe qué admirar más: o la celosa clarividencia con la que Heidegger advierte el riesgo de objetivación y manipulación de Dios que se esconde en ciertas versiones de la ontoteología –clarividencia que indujo a K. Rahner a afirmar de su pensamiento ontológico que «puede tener y tendrá siempre una importancia fascinante para el teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable»[269]– o la cerrazón sectaria con la que, so pretexto de salvaguardar la pureza de la fe, priva a la teología de todo subsuelo filosófico para confinarla, al parecer, al ámbito de la experiencia mística.

En resumen: la actitud de Heidegger ante la fe y la teología depende de su actitud ante la metafísica. La postura es tajante: el pensamiento no es la fe; la teología no se alimenta de la filosofía; el Dios cristiano no es el Dios de la metafísica. Bajo la apariencia de respeto hacia la fe y la teología

267. *Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken*, p. 379.

268. É. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris 1983, p. 207, nota 14.

269. Cf. *Karl Rahner im Gespräch mit Meinold Krauss*, Friburgo de Brisgovia 1984, p. 47. H. Urs von Balthasar, *Gloria, una estética teológica*, vol. V, después de hacer suya la crítica heideggeriana a una teología que, olvidando la distinción entre ser y ente, se rebaja a la condición de una ciencia del ente entre los demás entes, con lo que cae justamente bajo el dominio del pensar filosófico, añade, sin embargo, que «Heidegger no responde a la pregunta que él mismo suscita. Una filosofía que no intenta responder a la pregunta por Dios ni con un sí ni con un no carece de coraje especulativo» (p. 416).

Heidegger las convierte en irrelevantes para el pensamiento. Uno no sabe qué puede decirse teológicamente de Dios, si el mismo Dios bíblico, en tanto que creador, es ya un Dios metafísico y, por ende, un Dios no-divino.

En sus últimos años Heidegger, sin cambiar radicalmente de posición, parece adoptar una actitud más abierta hacia la teología. Así en la carta que envió en 1964 a un grupo de teólogos reunidos en la Drew University para tratar del problema de un lenguaje teológico no objetivante, afirma ya de entrada que la teología debe aclarar con precisión su tarea principal, a saber, la de «no pedir prestadas las categorías de su pensamiento y de su lenguaje a la filosofía y a las ciencias naturales, sino de pensarlas y decirlas, como conviene, desde la fe y para ella. Si según su convicción esta fe tiene que ver en su esencia con el hombre, entonces el pensamiento y el lenguaje teológicos auténticos no tienen ninguna necesidad de un equipamiento para llegar al hombre y encontrar en él acogimiento»[270]. El filósofo, por su parte, frente al peligro creciente que hoy supone el auge del lenguaje científico-técnico en todos los ámbitos de la existencia, defiende con calor que el pensamiento y el lenguaje no se agotan en las representaciones y expresiones propias de las ciencias de la naturaleza. El pensamiento no es necesariamente la representación de una cosa como objeto. Sólo el pensamiento y el lenguaje de las ciencias de la naturaleza son objetivantes. Si el pensamiento como tal fuera objetivante, entonces la creación de obras de arte y la misma experiencia cotidiana de las cosas, por ejemplo, la contemplación gozosa del rosal en flor que se balancea en el aire perfumado del jardín primaveral, perderían todo su significado. Ahora bien, la teología no es ninguna ciencia de la naturaleza. Se abre, pues, para ella la posibilidad de encontrar un lenguaje no objetivante, precisamente en la medida en que su pensamiento y su lenguaje son diferentes de los de la ciencia de la naturaleza. Pero no hay que olvidar que lo que se esconde detrás de esta problemática es la tarea positiva de la teología, a saber, «explicar dentro del ámbito peculiar de la fe cristiana y desde la esencia de esta fe lo que hay que pensar y cómo se debe hablar. En esta tarea se encierra la cuestión de saber si la teología puede ser todavía una ciencia, ya que, presumiblemente, no se le permite en absoluto serlo»[271].

En *Fenomenología y teología* Heidegger situaba la teología entre las ciencias ónticas, mientras hacía de la filosofía la única ciencia ontológica. Ahora filosofía y teología, pese a sus indudables diferencias, parecen coincidir en su oposición al pensar objetivante de las ciencias de la naturaleza.

270. *Anhang, a: Phänomenologie und Theologie*, en: *Wegmarken*, p. 69.
271. Ibid., p. 77.

7. El ser como problema

El pensamiento de Heidegger sobre el ser se mueve en el seno de una radical problematicidad. Buena prueba de ello es la respuesta que el filósofo da a una pregunta tan fundamental como ésta: «Pero el ser, ¿qué es el ser? "Es" él mismo. Experimentar esto y decirlo, he aquí lo que el pensamiento futuro ha de aprender. "El ser", el ser no es Dios, ni tampoco un fundamento del mundo. El ser es más lejano que todo ente y, con todo, más cercano que cualquier ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, sea un ángel o sea Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía resulta ser para el hombre lo más lejano... El hombre desconoce lo más cercano (el ser) y se detiene en lo transcercano (el ente) Piensa incluso que esto último es precisamente lo más cercano. Pero más cercano que lo más cercano, el ente, y a la vez para el pensar común más lejano que la misma cercanía: la verdad del ser»[272]. Se comprende el balbuceo del filósofo: el ser es irrepresentable e indefinible. Pero no por ello su respuesta es menos indigente, aunque contiene una preciosa indicación: el ser no ha de buscarse en la dirección seguida por la metafísica, sino en el marco de la experiencia ontológica.

a) *El ser, fundamento y abismo*

En opinión de Heidegger, «la pregunta por la esencia del ser languidece hasta tanto que no renuncie al lenguaje de la metafísica, ya que el representar metafísico impide pensarla según pide la esencia del ser»[273]. ¿Cómo plantea la metafísica la pregunta por el ser? Como búsqueda del fundamento o razón de ser para el ente. La metafísica quiere dar razón del ente y para ello lo remite a otro ente como a su fundamento *(Grund)*. Este modo de proceder de la metafísica encuentra su culminación formal en el así llamado «principio de razón» *(Satz vom Grund)*: nada es sin razón *(nihil est sine ratione)*. Guiada por este principio, la metafísica ya no puede pararse en su exigencia de dar razón del ente hasta dar con algo o alguien que sea el último fundamento del mundo en su conjunto: Dios o lo absoluto.

Heidegger no rechaza el principio de razón, pero le da un sentido inusual, transfiriéndolo del plano óntico al ontológico. En este nuevo sentido el principio ya no reza: ***nada** es **sin razón***, sino: nada ***es*** sin razón. Así entendido, el principio relaciona entre sí las dos nociones de «ser» y

272. H, p. 331 (Gu, p. 27s).
273. *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken*, p. 405 (B, p. 44).

«fundamento» y atribuye al ser el carácter de fundamento ontológico. No se trata, claro es, de volver al modo de pensar representativo de la metafísica y de hacer del ser la causa o razón óntica del ente. Partiendo de unos versos de Angelus Silesius, el místico barroco autor de *El querubín peregrino*:

> La rosa es sin *por qué*, florece *porque* florece,

interpretados a la luz de estos otros versos de Goethe:

> tú mantente en el *porque* y no preguntes *por qué*,

Heidegger distingue entre el fundamento como «por qué» *(warum)* y como «porque» *(weil)*. «Por qué» y «porque» no significan lo mismo. «Por qué» pregunta por el fundamento. «Porque» incluye la referencia al fundamento. «Por qué» busca el fundamento. «Porque» suministra el fundamento. Según esto, es distinta la manera según la cual se concibe en cada caso la relación con el fundamento. En el primer caso, la relación con el fundamento es la de la búsqueda; en el segundo la de la presencia. En los versos de Angelus Silesius la rosa es rosa sin tener que dar razón de su ser rosa. No necesita tomarse en consideración, ni esforzarse en dar cuenta de sí misma. La rosa sigue el consejo de Goethe. Se mantiene en el «porque» y no pregunta «por qué». El principio de razón suficiente vale *de* ella en la medida en que se la convierte en objeto del pensamiento representativo de la metafísica, pero no vale *para* ella en la medida en que se mantiene en sí misma y es sencillamente una rosa[274].

El principio de razón no reza, pues, para Heidegger: nada es sin «por qué», sino: nada es sin «porque». Ahora bien, en el «porque» ser y fundamento son lo mismo[275]. El principio del fundamento toma entonces un sentido ontológico, no metafísico. Dice: al ser pertenece como tal el ser fundamento. En la medida en que el ser, como fundamento, fundamenta, deja ser en cada caso al ente un ente. El ser es, pues, fundamento del ente pero en el plano ontológico, como «porque» y, por ende, sin «por qué». Y esto quiere decir: como fundamento el ser no puede tener a su vez un fundamento, sino que permanece en sí mismo infundado. «El principio

274. Cf. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1958, p. 67ss, 204ss. Heidegger parece olvidar que el hombre no es una rosa. Como observa N. Petruzzelis, *Platone e Heidegger*, «Sapientia» 40 (1987) 393-403, «la rosa –dice Heidegger– carece de porqué, pero suponiendo que sea así la vida de la rosa, tal no puede ser la vida del hombre. La rosa forma parte del encanto del universo, da un toque y un perfume a la vida humana más humilde, pero sensible todavía a la belleza. El hombre es algo más, no vive ni puede vivir sin un porqué que tense el arco de su voluntad, que le mueva a obrar, que dé un sentido a su existencia.»

275. Heidegger entiende el vocablo *weil* en el sentido de *weilen, währen*, con lo que viene a significar lo mismo que el ser en su sentido originario de «durar», «permanecer».

del fundamento, como palabra acerca del ser, no puede querer decir: el ser tiene un fundamento. Si entendiéramos en este sentido la palabra acerca del ser, nos representaríamos al ser como un ente. Sólo el ente tiene y, por cierto, necesariamente, un fundamento. El ente sólo *es* como fundado. El ser, precisamente porque es el fundamento carece de fundamento»[276]. «Ser "es", como dice su nombre inicial λόγος, desde el punto de vista de su destino histórico, una misma cosa con el fundamento. En la medida en que está presente *(west)* como fundamento, el ser no tiene ningún fundamento. Y esto no porque él mismo se fundamente, sino porque cada fundamentación, incluso y precisamente esta autofundamentación resulta inadecuada al ser como fundamento. Cada fundamentación y hasta la misma apariencia de fundamentabilidad rebajaría el ser al nivel de un ente. El ser como ser permanece infundado. El fundamento, como fundamento fundante, permanece lejos del ser. Ser: el *abismo (Abgrund)*»[277].

Si preguntamos ahora a Heidegger dónde descansa el ser como ser, la respuesta reza: en el juego *(Spiel)*, un juego sublime y libre de toda arbitrariedad. Heraclito, en los albores del pensamiento occidental, se refirió a este juego, al decir que el mundo es como un niño que juega. El mundo descansa en el juego. El juego es sin «por qué». Juega porque juega. Sólo queda, pues, el juego: lo más alto y lo más profundo. Nosotros, los mortales, hemos sido incluidos en este juego, «cuya medida impensada es la muerte. Queda por responder, si y de qué modo, nosotros que escuchamos las frases de este juego, somos capaces también de jugar y de acomodarnos al juego»[278].

b) *El cuadrado del mundo*

El tema del juego conduce al cuadrado del mundo y al acontecimiento del ser, dos temas que parecen constituir la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger. El primero desarrolla ulteriormente el tema heraclitano del juego del mundo. ¿Cómo hay que pensar este juego? Heidegger responde: como el *cuadrado* originario *(Geviert)*, cuyos miembros son la tierra y el cielo, los mortales y los inmortales. La tierra como la que soporta y levanta, alimenta y fructifica. El cielo como camino de los astros, claridad del día y obscuridad de la noche. Los mortales como aquellos que son capaces de soportar la muerte como muerte. Los inmortales como los mensajeros de la divinidad, en cuyas señas indicadoras aquélla se muestra o

276. *Der Satz vom Grund*, p. 204s.

277. Ibid., p. 184s.

278. Ibid., p. 188.

se esconde. Ni la tierra ni el cielo, ni los mortales ni los inmortales son lo que son cada uno *para* sí, sino uno *con* otro, como danzarines que danzan la misma danza, como partes de un mismo anillo, la danza y el anillo del mundo[279].

Al pensar el mundo como cuadrado originario, Heidegger hace suyo un viejo pensamiento. El hombre que se encontraba todavía en casa en el pensamiento mítico experimentó el mundo como el enlace de tierra y cielo y a sí mismo como un mortal bajo la mirada atenta de los dioses inmortales[280]. En Heidegger, empero, ese viejo pensamiento mítico recibe una *estructura dialéctica*. Para comprender cada uno de los cuatro momentos del cuadrado originario hay que pensar conjuntamente los otros tres. Así como no sabemos lo que es la tierra sino en su oposición al cielo, así no comprendemos lo que es el hombre sino en su oposición a algo sobrehumano y divino[281]. El juego del mundo es como un juego de espejos: sus cuatro regiones se relacionan entre sí dialécticamente y encuentran en el ser su oculta armonía. Pero el ser permanece en sí mismo inaccesible. No se identifica con ninguna de las cuatro dimensiones del cuadrado originario, sino con su «cuadratura» *(Vierung)*, es decir, la unidad que armoniza su diversidad[282]. El ser mismo no se encuentra en ninguna parte; no es sino esto: el equilibrio del ente en su multiplicidad.

Es claro que Heidegger juega, pero no sólo por ganas de jugar sino también para desembocar finalmente en un tema muy querido: la esencia de la cosa *(Ding)*. El concepto de «cosa», en contraposición con el de «utensilio», nos salió al encuentro al estudiar la obra de arte. Pero, ¿en qué consiste exactamente la coseidad de la cosa? Platón entendió las cosas como hechuras de las ideas. La modernidad las convirtió en objetos, que la ciencia reduce ulteriormente a la categoría de cantidad. El saber científico es ciertamente obligatorio, pero esa obligación no puede obligarnos a abandonar la experiencia originaria de la cosa, por ejemplo, la de un jarro lleno de vino. Si queremos entender el jarro como jarro no podemos reducirlo a un espacio vacío de una determinada capacidad, ni mucho menos a un agregado de substancias materiales. El jarro como jarro viene determinado por su utilidad para contener y verter líquidos. El contener se ordena al verter, al derramar. El jarro escancia agua o vino. El agua evoca la fuente, el sueño obscuro de la tierra y la lluvia y el rocío del cielo. El vino evoca la vid, los jugos nutricios de la tierra y la luz y el calor del cielo. El jarro escancia el trago que apaga la sed de los hombres y la libación

279. Cf. *Das Ding*, en: VA, p. 176s. Véase también ibíd., *Bauen Wohnen Denken*, p. 149s.
280. Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 248.
281. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 127.
282. Cf. *Das Ding*, p. 178s.

sagrada que se ofrece en sacrificio a los dioses. En una palabra, el jarro reúne a tierra y cielo, mortales e inmortales. En él acontece y se hace presente el cuadrado del mundo y es así, en cuanto *reunión* o ensambladura de cielo y tierra, dioses y hombres, como el jarro es precisamente una cosa[283].

La esencia de la cosa consiste, pues, en reunir, en hacer presente el mundo en la unidad dialéctica de sus cuatro momentos constitutivos. En confirmación de esta exégesis Heidegger alude al vocablo alto alemán *Thing* que significa «reunión»[284]. Ahora bien, si lo propio de la cosa es reunir el mundo como anillo indisoluble de cielo y tierra, mortales e inmortales, entonces, al revés de lo que normalmente pensamos, nosotros *dependemos* de las cosas y no las cosas de nosotros. Lejos de estar a nuestra disposición hasta poder usar y abusar de ellas a nuestro antojo, ellas disponen de nosotros y nos llaman a entrar en el juego del mundo. «Somos en el sentido estricto de la palabra los condicionados. Hemos dejado atrás la pretensión de todo lo incondicionado»[285]. Como mortales hemos sido incluidos en el juego del mundo, en el seno del cual acontece el ser-cosa de la cosa, con una tarea específica: cuidarlo y guardarlo en su unidad. Ahora bien, entrar en el juego del mundo para guardarlo y cuidarlo, he aquí el sentido profundo de algo que los hombres de nuestra época hemos olvidado y nos urge volver a aprender: habitar *(wohnen)*. Para ello no nos es preciso hacer nada extraordinario. Nos basta con permanecer sencillamente donde normalmente estamos. «El habitar como cuidar guarda el cuadrado allí donde los mortales se demoran: en las cosas»[286]. Como observa W. Schulz, Heidegger filosofa para poder demorarse en definitiva en las cosas más sencillas: el jarro de vino y el banco junto al camino, el árbol y el estanque, el arroyo y el monte, el caballo, el novillo y el ciervo. Este modo de filosofar es la consumación de la vuelta. Sólo el que no remite las cosas a sí mismo, porque ha dejado atrás la exigencia incondicionada de la metafísica y se ha superado como sujeto es capaz, piensa Heidegger, de demorarse en las cosas cotidianas que le condicionan y de jugar tranquilamente su juego[287].

283. Cf. ibíd., p. 169ss.
284. Cf. ibíd., p. 174ss.
285. Ibíd., p. 179. Heidegger juega aquí con una etimología intraducible. En alemán «condicionado» e «incondicionado» provienen de la raíz *Ding* (cosa) y se enuncian respectivamente como *be-dingt* y *unbedingt*.
286. *Bauen Wohnen Denken*, en: VA, p. 151.
287. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 128s; véase también O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Hs.*, p. 239ss.

c) *El acontecimiento del ser*

Al tema del acontecimiento dedicó Heidegger en 1962 una sonada conferencia, cuyo título *Tiempo y ser* alude a una problemática que quedó pendiente desde los días de *Ser y tiempo*. El filósofo aborda el tema a partir del lenguaje. Del ente decimos: *es*. Respecto del ser y del tiempo somos más precavidos. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino exactamente: *hay* ser, *hay* tiempo. Al parecer, no hemos hecho otra cosa que cambiar el uso lingüístico. En vez de «es» *(ist)*, decimos: «hay» o «se da» *(es gibt)*. Sin embargo, para llegar más allá del uso lingüístico a la cosa misma, basta darnos cuenta de que el ser y el tiempo son pensados en él como algo que «se da», como un «don». Ahora bien, quien dice «don», dice también de algún modo «dador». Por ello más precavidos todavía que al comienzo, pero ahora en el sentido literal del término *(vor-sichtig)*, hemos de intentar dirigir anticipadamente la mirada *(vor-blicken)* hacia ese misterioso «ello» *(es)* que «da» *(gibt)* ser y tiempo. El ámbito mencionado por ese «ello» que «da» abraza desde lo intrascendente hasta lo demoníaco pero, en cualquier caso, se trata de algo extraordinario y fascinante[288].

Respecto del ser podría parecer a primera vista que este enigmático dador que andamos buscando no es otro que el tiempo. En efecto, desde el comienzo mismo del pensamiento occidental se ha entendido el ser del ente como la presencia de lo presente. Ahora bien, en la presencia se anuncia, ocultamente, algo así como tiempo. ¿Será acaso el tiempo aquello que veladamente mencionamos siempre que decimos: el ser se da? De ningún modo. El tiempo es sin duda el horizonte en el que se da el ser. En este sentido hay ser, en la medida en que nos *alcanza (reicht)* el tiempo. Pero el tiempo no puede ser el dador, puesto que él mismo, como el propio ser, es también un don. También del tiempo decimos que «se da». Aquello que se esconde en el don del ser y en el alcanzarnos o bastarnos el tiempo, aquello que reúne a tiempo y ser en su mutua pertenencia es lo que Heidegger denomina «el acontecimiento» *(das Ereignis)*[289]. Tiempo y ser sólo se dan en el seno del acontecimiento. Ahora bien, el acontecimiento no puede pensarse al margen del hombre. En cuanto aquel ente que tiene noticia del ser y a quien alcanza el tiempo, el hombre forma parte esencial del acontecimiento. Más aún, en el acontecimiento el hombre es tan uno con el ser, que en rigor debería hablarse de ambos en singular. Ahora bien, del

288. Cf. *Zeit und Sein*, en: *Zur Sache des Denkens*, Tubinga 1969, p. 19.
289. Ibid., p. 22. El término *Ereignis* (suceso, acaecimiento, acontecimiento, etc.) connota por su parentesco con *eigen* (propio) y *eignen* (apropiado, en el sentido de pertenecer a alguien) una relación de pertenencia de lo que acontece con el sujeto del acontecimiento.

acontecimiento no puede decirse ni que «es», ni que «se da». ¿Qué puede, pues, decirse? «Sólo esto: el acontecimiento *acontece*»[290].

¿Se anuncia en el acontecimiento la pregunta por Dios? Así lo pensó en un determinado momento B. Welte, según el cual en la medida en que este acontecimiento indisponible se piensa como un don, «cabe leer de tal manera la palabra *es gibt* que sea acaso el más tímido intento de decir lo inefable sin lastimarlo»[291]. De hecho Heidegger roza aquí un problema –el hecho de que el hombre experimenta el ser y el tiempo como un don, como un regalo del que no puede disponer a voluntad– que, desde una perspectiva filosófica menos cerrada a la metafísica que la suya, abre un posible espacio a la cuestión de Dios. Heidegger, empero, cierra de golpe esa posibilidad, al remitir como solución al acontecimiento. Y el acontecimiento –no lo olvidemos– no «se da», el acontecimiento «acontece». Por lo demás, para evitar ulteriores indagaciones acerca de la naturaleza del acontecimiento, el filósofo, apelando a la «impotencia humana» para pensar como es debido lo que hay que pensar, aconseja «renunciar no sólo a la respuesta, sino incluso a la misma pregunta»[292]. Lo único que cabe decir es que en el envío del ser «el enviante se reserva para sí mismo y en tal reserva se substrae a la manifestación»[293]. Admira ver los denodados esfuerzos que dedica nuestro filósofo a sortear la problemática metafísica. Si, como advierte R. Guilead, el fin del pensamiento del ser es guardar su misterio, Heidegger lo ha logrado plenamente. Al englobar el ser en el acontecimiento, lejos de disminuir el misterio del ser, lo ha agrandado[294].

Se ha consumado así aquel círculo –hermenéutico para algunos, vicioso para otros– en el que se mueve nuestro filósofo, círculo cuya formulación más clara se encuentra en la respuesta que recibe en su pensamiento aquella pregunta, en la que él ha visto siempre la pregunta de la filosofía: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? La pregunta, como observa el propio Heidegger, fue planteada primeramente por Leibniz y renovada por Schelling. «Ambos pensadores la entienden como pregunta por el fundamento supremo y por la causa primera de todo ente. Los actuales intentos de restaurar la metafísica hacen suya esta pregunta con especial predilección»[295]. Heidegger, sin embargo, *traspone* la pregunta del ámbito *metafísico* al *ontológico* y la interpreta así: «¿De dónde viene que el ente tiene siempre la

290. Ibid., p. 24.
291. B. Welte, *Die Gottesfrage im Denken Heideggers*, en: *Innerlichkeit und Erziehung. In Memoriam Gustav Siewert*, dir. por F. Pöggeler, Friburgo de Brisgovia 1964, p. 192. El trabajo se encuentra también en B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Friburgo de Brisgovia 1965, p. 262-276. El autor abandonó después esta interpretación. Véase B. Welte, *Gott im Denken Heideggers*, en: *Zeit und Geheimnis*, Friburgo de Brisgovia 1975.
292. *Zeit und Sein*, p. 21.
293. Ibid., p. 23.
294. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 183.
295. *Zur Seinsfrage*, en: *Wegmarken*, p. 240 (B, p. 67).

primacía y reclama para sí todo "es", mientras que lo que no es ningún ente, la nada entendida como el ser, permanece olvidado?»[296] Según su costumbre, Heidegger responde a una pregunta con otra pregunta. Pero esto no quiere decir que en su pensamiento no haya ninguna respuesta a la pregunta de Leibniz y de Schelling. En realidad, Heidegger no ha hecho otra cosa que volver una y otra vez sobre la pregunta y sobre la respuesta. ¿Por qué es en general ente y no más bien nada? El ente es porque el ser se da en el ahí de la luz de un ente, el ente humano. El *ente* remite al *ser* y el ser remite al *hombre*. Desde el planteamiento de Heidegger no es posible salir del círculo. Para hacerlo habría que dar aquel salto que su pensamiento rehúsa dar –el salto del plano ontológico al metafísico–, pero que la dialéctica del fundamento parece exigir, si es que a fin de cuentas «la encuesta heideggeriana por el sentido del ser no ha de acabar en un sinsentido abisal»[297].

No puede negarse originalidad y profundidad al pensamiento de Heidegger, ni un vigor fuera de lo común para ahondar en los grandes problemas de la filosofía. A él corresponde el mérito de haber devuelto actualidad a la vieja cuestión del ser, por mucho que no haya sido capaz de darle una respuesta satisfactoria. De hecho, en su pensamiento abundan más las preguntas que las respuestas. Pero, aunque es muy cierto que, para poder dar con una respuesta, hay que empezar por plantear bien la pregunta, es dudoso que la pregunta sea, como parece pensar nuestro filósofo, la forma más cimera del saber. En cualquier caso, el pensamiento de Heidegger acerca del ser se mueve en el seno de la indecisión metafísica y es por ello inevitablemente ambiguo. Heidegger echa en rostro a la metafísica el olvido fatal e inculpable de la cuestión del ser, pero parece olvidar que él mismo ha cometido un olvido mucho menos fatal y por ello menos inculpable: ha olvidado abiertamente la *cuestión del ente*. Heidegger se encierra sistemáticamente en la horrible neutralidad del «hay» y prohíbe –él que hace del preguntar la piedad del pensamiento– cualquier pregunta acerca del *porqué* de ese «hay». La facticidad no tiene otra razón de ser que la misma facticidad. En este sentido, la exigencia que plantea el pensamiento ontológico de Heidegger es muy distinta de lo que él piensa: vuelta a la metafísica en vez de su pretendida superación. Una ontología neutra y formal como la suya significa la muerte de la auténtica metafísica, que exige siempre decisión, toma de posición[298].

296. *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, en: *Wegmarken*, p. 382. Véase también *Zur Seinsfrage*, p. 420: «Ahora se pregunta: ¿en qué se basa el hecho de que en todas partes sólo tiene la primacía el ente, en vez de pensar previamente el no del ente, "esta nada", es decir, el ser respecto de su esencia?» (B, p. 67).
297. A. Álvarez Bolado, *Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del «Dasein»*, «Convivium» 1 (1956) 108.
298. Cf. A. Diemer, *Einführung in die Ontologie*, Meisenheim a. Glan 1959.

Al olvido del ente se asocia en Heidegger otro olvido no menos fatal: el *olvido del otro* como otro y, por consiguiente, de la ética. Emmanuel Levinas ha relacionado ambos olvidos y parece condenar la ontología a ser inevitablemente una filosofía del todo y de lo mismo. Por esto, frente a la exigencia aplastante y totalitaria de la ontología, levanta la exigencia contraria de una consideración respetuosa de la diferencia, de la alteridad, en definitiva del otro. La tesis de Levinas es discutible si se entiende de toda ontología, pero no si se circunscribe a la ontología ametafísica de Heidegger. En esta ontología no hay lugar para la presencia del otro en mí a través de la llamada ética. La relación con el otro se subordina en definitiva a la relación con ese *neutro anónimo*, que es el ser, que hace del hombre un entre extraño a toda obligación y por ende a toda culpabilidad respecto del otro. Ahora bien, el hombre no es sólo un ente cuya tarea consiste en encontrar el sentido del ser, velado por la historia de la metafísica, sino también *alguien*, cuyo sentido se encuentra concretamente en la relación con el otro. Y es también en la experiencia del rostro del otro, como subraya Levinas, donde el hombre lee la huella del rostro de Dios. En este sentido hay que reconocer que Levinas está en lo cierto cuando acusa a Heidegger de «imperialismo ontológico» y postula, frente a una ontología sin metafísica y éticamente indiferente, la vuelta a la metafísica y a la ética[299].

8. Un pensador en tiempo indigente

Pensador en tiempo indigente, Heidegger no ha logrado escapar a la indigencia del tiempo. Buena prueba de ello es ese famoso aforismo, en el que el filósofo ha esbozado los grandes temas de su pensamiento y, a la vez, el horizonte crepuscular en el que se insertan: «Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser. Cuyo poema iniciado es el hombre»[300].

La pregunta por el *sentido del ser* es sin ninguna duda la pregunta por excelencia. Ella encierra la cuestión que recubre y da unidad a su entero pensamiento, desde *Ser y tiempo* hasta los últimos escritos. Ella es también la cuestión que define este pensamiento frente a todo el pensamiento anterior de Occidente, desde Parménides hasta Hegel y Nietzsche. ¿Cómo se justifica esta ambición de interrogarse por el sentido del ser de una forma tan nueva

299. Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haya 1961. Véase también: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, p. 167ss.
300. *Aus der Erfahrung des Denkens*, en: ED, p. 76. En el comentario que dedicamos a este aforismo nos hemos inspirado libremente en la sugerente exposición introductoria de R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 10ss.

y radical, que se llegue a poner en cuestión toda la historia de la filosofía? Según Heidegger, la filosofía, en su forma metafísica, no tuvo en cuenta la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Se limitó a pensar el ente como ente, pero olvidó el ser. Buscando el λόγος del ὄν, explicó el ente por otro ente, el ente supremo. Toda la metafísica lleva el sello de la onto-teo-logía y esto concierne incluso a la metafísica invertida de Nietzsche: su pensamiento contra Dios es todavía «teología negativa»[301]. Es en razón de esta estructura onto-teo-lógica, en la que anida una falta histórica, fatal, contra el misterio del ser, como la metafísica pide ser superada. El pensamiento de Heidegger se define, pues, conscientemente, como un pensamiento ametafísico y esto quiere decir, un pensamiento que ha renunciado a la exigencia metafísica por antonomasia, la exigencia de dar razón del ente, de buscarle un fundamento. En Heidegger ni Dios, ni el mundo, ni el hombre, ni la razón universal son considerados como fundamento, sino sólo el ser, pero un ser que es tanto fundamento como abismo.

Experimentar el misterio del ser exige, pues, una radical conversión del pensamiento, la renuncia a todo modo de pensar representativo, objetivante, que busque un apoyo sólido, suelo y fundamento. Es preciso dar un salto en el vacío y concebir el fundamento como abismo. Es preciso apartar del pensamiento esencial todo resabio de subjetivismo y concebirlo como don del ser, más aún como un acto de acción de gracias:

> El ser, ¿un proyecto del pensar?
> ¿No es más bien siempre el pensar acontecimiento del ser?
> ¡Aprended primero a dar gracias
> y podréis pensar![302]

Heidegger reconoce que su pensamiento se acerca a la experiencia mística. Por ello la única cuestión que plantea es ésta: «¿Depende del "ser" –por un momento la palabra significa ahora aquel problemático "mismo" al que pertenecen juntas la esencia del ser y la esencia del hombre–; depende, pues, del "ser" que respecto de él nuestro decir fracase y sólo permanezca lo que se elude demasiado a la ligera y con suspicacia bajo la etiqueta de "mística"? ¿O depende de nuestro decir que no responda aún, porque no es capaz de adecuarse para corresponder a la esencia del "ser"?»[303] Toda explicación metafísica del ser, sin excluir la que apunta hacia un absoluto, es tenida como una explicación *ad hominem* que, desconociendo el carácter abismal del ser, lo somete a la medida de la razón humana, esa razón que, en opinión de nuestro filósofo, es «enemiga mortal» del pensamiento[304].

301. *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, en: *Nietzsche*, II, p. 348.
302. *Winke*, en: ED, p. 30. Heidegger juega aquí con el parentesco que existe en alemán entre *denken* (pensar) y *danken* (dar gracias).
303. *Zur Seinsfrage*, p. 409 (B, p. 50).

En estrecha relación con la cuestión del ser, el *hombre* es el segundo gran tema del pensamiento heideggeriano. El ser, lo más alejado del hombre, es también lo más cercano al hombre. Por ello el pensamiento de Heidegger se concentra en la relación ser-hombre, la más difícil de pensar[305]. Como observa R. Guilead, a medida que Heidegger en estas cuestiones se aproxima a Hegel se aleja también de él. Para Hegel el hombre era el lugar de la revelación de lo absoluto; para Heidegger es el lugar del despejo del ser. En Heidegger la historia del hombre es historia de lo absoluto; en Heidegger es historia del ser; pero de suerte que si Hegel elevaba la historia al plano de lo absoluto, Heidegger rebaja más bien el ser al plano de la historia. «Heidegger siente el aletazo del ser en la potencia de la historia que determina el destino del hombre, pero lo siente en el movimiento del ala que se retira»[306]. Lo que ocurre en la historia del ser es el ser como historia de una ausencia[307].

Heidegger desarrolla una concepción filosófica de la historia como sólo Hegel la ha desarrollado. Este último recorre el curso de la historia, desde su comienzo oriental, pasando por Grecia, Roma y el cristianismo, hasta la Europa postrevolucionaria, para mostrar que su sentido racional se encuentra en el progreso de la conciencia de la libertad. De este modo llega a una concepción instrumental de los grandes pueblos e individuos históricos que están, según él, al servicio del plan universal del espíritu[308]. A primera vista Heidegger coincide con Hegel en considerar que los grandes acontecimientos de la historia universal –nacimiento y muerte de pueblos y civilizaciones, guerras y paces, conquistas y revoluciones– no son más que fenómenos secundarios. La verdadera historia se realiza en otro plano, que es el fundamental. Sin embargo, Heidegger no admite ninguna «astucia de la razón» que mueva los hilos de la trama y relegue la historia a una sesión de títeres. La historia concierne, según él, a lo que hace posible la acción histórica, el horizonte trascendental del ser dentro del cual aparece todo lo que es. Se trata de una historia extraña que ignora todo el ruido del mundo y sólo sabe de una cosa, de la palabrita «es», que es la que habla por todas

304. *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege*, p. 267 (RA, p. 223).
305. Cf. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en: *Holzwege*, p. 74. La cita corresponde a un añadido que no se encuentra en la versión castellana.
306. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 12.
307. Cf. *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, en: *Nietzsche*, II, p. 388: «Lo que acontece en la historia del ser es el ser como historia de una no comparecencia.»
308. Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, II: *El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, p. 368ss.

partes en nuestras lenguas indogermánicas, incluso allí donde no es pronunciada[309]. De una historia que consiste en el juego recíproco de la llamada del ser y la respuesta del hombre, pero en la que nunca ocurre nada o, si se prefiere, siempre ocurre lo mismo, la desocultación y respectivamente la ocultación del ente en su ser.

Con ello llegamos a aquel punto en el que la concepción histórico-filosófica de ambos autores se separa de modo radical: a diferencia de Hegel, para quien lo absoluto se regana inequívocamente a sí mismo al final de la historia, en Heidegger la manifestación del ser continúa oscilando entre el descubrimiento y el encubrimiento, la desocultación y la ocultación. Este aspecto particular de la historia del ser da a la concepción heideggeriana de la historia un tinte profundamente trágico. Y esta tragedia se engrandece por el hecho de que no proviene de una falta del hombre –el ser, dice irónicamente Heidegger, no es «un paraguas que un profesor de filosofía hubiese olvidado»[310]– sino del destino mismo del ser que se desvela en el modo de la ocultación, se da en la misma medida en que se rehúsa[311]. En este sentido habría que ver quizás en Heidegger un reverso de Hegel, un tipo de pensamiento que vive de la tensión entre la plenitud del idealismo y la experiencia de la finitud del postidealismo[312].

Por eso, asigna Heidegger al hombre el papel modesto de signo o anuncio del ser. Lo que en cualquier caso hay que retener de sus abundantes afirmaciones respecto de la relación ser-hombre es su esencial y mutua pertenencia. Que no hay ser sin ser-ahí, estaba claro desde los días de *Ser y tiempo*. Una fórmula posterior de *Introducción a la metafísica* lo explica de la siguiente manera: «Ser-ahí del hombre histórico significa: ser-puesto como la brecha, en la que irrumpe la fuerza sobreabundante del ser, pero de suerte que esta brecha se quiebre ante el ser»[313]. En Heidegger el hombre ha de dejar de lado la exigencia de autoafirmación, propia de la metafísica de la subjetividad, y estar dispuesto a romperse ante el ser, para que de este modo éste pueda irrumpir a través de él en el seno del ente. Esta concepción, profundamente trágica, muestra que el ser no es nada que acontezca por sí mismo, independientemente del acontecimiento del hombre, sino el sentido que cambia históricamente con el acontecer del hombre, pero del que éste no dispone[314].

En definitiva, ser y hombre constituyen el mismo y único aconteci-

309. Cf. *Identität und Differenz*, p. 72.
310. *Zur Seinsfrage*, p. 415 (B, p. 60).
311. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 108s.
312. Cf. P. Cerezo Galán, *Arte, verdad y ser en Heidegger (La estética en el sistema de Heidegger)*, Madrid 1963, p. 262.
313. *Einführung in die Metaphysik*, p. 172 (E, p. 194).
314. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 138s, nota 10.

miento. «Decimos del "ser mismo" demasiado *poco*, si al decir "el ser" pasamos por alto su presencia respecto de la esencia del hombre y así desconocemos que esta misma esencia constituye conjuntamente "el ser". Decimos también del hombre demasiado *poco*, si al decir "el ser" (no el ser humano) ponemos el hombre aparte y sólo después lo ponemos en relación con "el ser". Pero decimos también *demasiado*, si pensamos el ser como omniabarcante y, al hacerlo, nos representamos el hombre como un ente particular entre otros entes (planta, animal) y así los ponemos en relación uno con otro, siendo así que en la esencia del hombre subyace ya la relación con aquello que, a través de la referencia, el relacionar en el sentido del necesitar determina como "el ser" y así es substraído a un presunto "en sí y para sí"»[315]. Para salir al paso de la inveterada costumbre de representarse el ser como algo que existe primero por sí mismo y luego se relaciona con el hombre, Heidegger llega incluso a escribir el vocablo con una tachadura en forma de cruz: Sein[316]. En definitiva, todo su esfuerzo intelectual se orienta a la destrucción final de toda consideración *substancialista*, tanto del ser como del hombre, para substituirla por una concepción estrictamente *relacional*. El ser no es sino «inclinación» o «donación» *(Zuwendung)* al hombre. El ser es, como tal, «presencia» que llama al hombre y éste, el «oyente» de esta llamada[317]. «Lo que hace posible esa relación única, tan difícil de comprender, es que no tiene miembros, y así nunca es concebible en el cuadro de una lógica de las relaciones»[318].

Según C. Albrecht, «mística es la llegada a la conciencia de una cosa englobante que nos sumerge»[319]. Uno tiene la impresión de que la concepción heideggeriana de la relación ser-hombre es, en este sentido amplio, mística. Se acerca a la concepción de la relación Dios-hombre en Angelus Silesius. Para darse cuenta de ello basta leer «ser», donde el místico barroco dice «Dios».

> Yo no estoy fuera de Dios, y Dios no está fuera de mí;
> yo soy su estallido y su luz y él es mi honra[320].

Este sorprendente parecido entre una cierta mística cristiana y el pensamiento del ser en Heidegger explica que un hombre muy metido en su

315. *Zur Seinsfrage*, p. 407 (B, p. 47s).
316. Cf. ibíd., p. 411 (B, p. 52).
317. Cf. ibíd., p. 408 (B, p. 48s). En este sentido, ser y hombre serían algo así como la «co-pertenencia» de «llamada» y «escucha», pero, añade inmediatamente Heidegger, «ni siquiera es lícito decir entonces que "el ser" y "el hombre" sean lo mismo, en el sentido de que ambos se co-pertenecen, porque al decir esto, seguimos dejando a ambos como entidades independientes» (ibíd., p. 408s; B, p. 49).
318. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 174.
319. C. Albrecht, *Das mystische Erkennen*, Bremen 1958, p. 366.
320. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, Munich 1940, p. 18.

mundo espiritual, su hermano Fritz, dijera en cierta ocasión: «Cuando mi hermano habla del ser en el fondo habla de Dios»[321]. Es claro, sin embargo, que la «experiencia» mística de Heidegger no se relaciona con Dios, sino con el horizonte histórico-trascendental que hace posible toda manifestación, así como todo saber y toda revelación: se trata concretamente del ser en su relación indisoluble con el hombre, condición previa del desvelamiento del ente y, por ende, de toda posible manifestación histórica de Dios.

Llegamos así al tercer gran tema del pensamiento heideggeriano: *el lenguaje*. El ser, el hombre y el lenguaje: he aquí la tríada que imprime a la filosofía de Heidegger su carácter casi hegeliano. Es el lenguaje quien juega aquí el papel de la mediación dialéctica. El lenguaje es el tercer término, porque es a la vez, «casa del ser» y «morada del hombre». Es por medio del lenguaje como el ser y el hombre encuentran su esencia. Para expresar la unidad estructural de esa tríada el pensamiento tardío de Heidegger escogió la palabra «acontecimiento». El acontecimiento del ser hace posible el lenguaje, pero es gracias al lenguaje como el hombre habita el acontecimiento. En el aforismo poético-meditativo que comentamos Heidegger denomina al hombre «poema iniciado» del ser. La expresión subraya que el lenguaje no es posesión humana, sino don del ser. El hablar humano como respuesta a la llamada del ser que le viene desde el lenguaje –el hombre habla desde el seno del lenguaje– es ya producto, poema[322].

«Demasiado *tarde* para los dioses y demasiado *temprano* para el ser»: es aquí, en este tiempo indigente determinado por el «ya no más» de la manifestación de los dioses y por el «todavía no» de la manifestación del ser, donde Heidegger sitúa exactamente su pensamiento. Ambas cosas se relacionan estrechamente entre sí. Nuestra época se caracteriza por el olvido del ser, del que proviene el desconocimiento de lo santo, el apagamiento del fulgor de la divinidad y, en definitiva, la falta de Dios. Por ello –y a la inversa– el posible camino de redescubrimiento de Dios, de la divinidad y de lo santo pasa necesariamente por la recuperación del ser. Haber experimentado la falta de Dios como destino del mundo fue el mérito de la poesía de Hölderlin, antes de que el pensamiento filosófico lo enunciara en Nietzsche. Seguir las huellas de la divinidad huida es la primera tarea poética en este tiempo indigente y Heidegger se pregunta si hay todavía poetas que la tomen a su cargo. Si Hölderlin es, por ello, el «poeta de la poesía» no existe, en opinión de nuestro autor, antes de su propio esfuerzo filosófico, un «pensador del pensamiento». Heidegger reivindica para sí ese título en la medida en que cree haber despertado la conciencia del milagro del ser. Pero su pensamiento llega después de una larga noche de obscurecimiento del ser, a la manera de «la luz matinal que crece silenciosa sobre los montes»[323]. Por ello no puede menos de experimentar el ser como algo auroral, cuya manifestación sólo empieza a prepararse. En esto se acerca en cierta medida a Marx para quien la historia, hasta la instauración de la ciudad comunista, no era más que «prehistoria», historia de la alienación humana. Pero si en Marx la historia tiende hacia su propia realización escatológica, en Heidegger su actual condición alienada no parece suprimible, ya que su raíz está en el ser mismo, en aquella alternancia de desvelamiento y ocultación, de gracia que se da y se rehúsa, que acompaña sus manifestaciones intrahistóricas[324].

A este respecto es lícito hablar con W. Schulz en Heidegger de un *positivismo* de la historia: todo acontecimiento es reconocido, pero como «destino» que pide «correspondencia». Heidegger empieza así allí donde acabó Dilthey: en la conciencia de la radical historicidad de la existencia humana. Dilthey dedujo de ahí el historicismo, un tipo de pensamiento que resuelve en la historia todas las medidas y valoraciones humanas y cuya forma final es el relativismo, la resignación escéptica ante el fenómeno de la verdad. Toda verdad es relativa a la historia y, en este sentido, tan válida como cualquier otra. Hegel se dio cuenta anticipadamente del problema e hizo de la necesidad virtud: si es difícil para nosotros, hombres históricos, salirnos de la historia, busquemos resueltamente nuestro lugar dentro de ella. Esto se logra entendiendo «nuestra» verdad como la verdad que confiere a la entera historia su sentido. La historia se convierte así en lugar de la revelación de la verdad y, en este sentido, en un nuevo absoluto. Heidegger no comparte el punto de vista hegeliano: la historia con su marcha continua hacia adelante pone en cuestión nuestras pretendidas certezas absolutas, pero tampoco quiere hacer suyas las consecuencias relativistas del historicismo diltheyano. El problema del relativismo es obviamente la pregunta de que hasta qué punto puede haber verdad, si la verdad es relativa a la historia. Pero con ello el relativismo muestra que su punto de mira es todavía el de la metafísica: su idea de verdad se orienta hacia el ideal de la verdad absoluta. Heidegger, en cambio, lleva el relativismo tan adelante que renuncia a la exigencia de absolutez de la verdad, como a la exigencia metafísica por antonomasia. De este modo, llevando el relativismo hasta el fin, piensa haberlo dejado atrás, ya que la inquietud o la resignación escéptica que en él se contenía nacía sólo de la voluntad

321. J.B. Lotz, *El problema de Dios en la filosofía de M. Heidegger*, «Rev. de Filos.» (México, Univ. Iberoamericana) 56 (1986) 240.
322. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 13.
323. *Aus der Erfahrung des Denkens*, p. 76.
324. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 184.

incondicionada de alcanzar una verdad absoluta. La renuncia a la exigencia de absolutez permite en adelante a la existencia descubrir «su» verdad, una verdad que ya no es absoluta, pero de la que el hombre se sabe sostenido[325].

Heidegger piensa absolutamente desde la historia, pero no piensa la historia como lo absoluto. El ser está siempre más allá del acontecer histórico que se realiza «desde» él, pero no como algo que existiera «antes» o «por encima» de este acontecer, sino como su *sentido inagotable*, un sentido desde el que los hombres siempre se han comprendido y se comprenderán, porque los sobrepasa. En Heidegger no hay lugar para una escatología inmanente en la línea del saber absoluto hegeliano o de la praxis absoluta marxiana. «El ser no puede darse jamás a conocer en una revelación definitiva y con ello superarse como ser»[326]. Su despejamiento, su esclarecimiento, se considera *siempre* inminente, pero también *sólo* inminente, de suerte que al pensador del ser sólo le queda la posibilidad y la libertad de decirlo una y otra vez en el lenguaje, pero en un lenguaje cada vez menos elocuente, más extenuado, reducido al mínimo y, en el límite, al silencio[327].

Ahora bien, con ello parece hundírsele a Heidegger la base para lo que su pensamiento tiene de promesa auroral, de espera razonable –no de esperanza– de una comprensión adecuada del ser. El ser no puede perder jamás su ambivalencia, su doble aspecto de don y de reserva, de luz y de oscuridad, ni su historia transformarse en una ontofanía al estilo hegeliano. Pero entonces, según la propia suposición del filósofo, las posibilidades de un esclarecimiento del ser en su verdad y, por ende, del conocimiento de lo santo y del redescubrimiento de la divinidad y de Dios son prácticamente nulas y el hombre seguirá irremediablemente preso de la errancia, andando a ciegas en la noche del mundo[328].

Pensador en tiempo indigente, Heidegger es, pues, tributario de la indigencia del tiempo. Por eso su pensamiento es tan rico e instructivo. En él podemos empezar a aprender las auténticas dimensiones de nuestra indigencia. Con sus preguntas endiabladas Heidegger nos hace ver muchas cosas que la filosofía mantenía en la penumbra. En realidad, su entero pensamiento no es sino un largo y decidido arreglo de cuentas *(Auseinandersetzung)* con las grandes cuestiones abordadas y transmitidas por la tradición metafísica de Occidente, pero de suerte que el lugar donde se lleva a cabo ese esfuerzo especulativo, meditativo y crítico no es otro que nuestro

325. Cf. W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Hs.*, p. 130.
326. Ibid, p. 131.
327. Cf. C. Mazzantini, *Heidegger*, en: *Diccionario de filósofos*, Madrid 1986, p. 590.
328. Cf. R. Guilead, *Ser y libertad*, p. 185.

mundo científico-técnico con todo lo que conlleva de ruptura con la naturaleza, de pérdida de suelo natal, de carencia de patria, de desarraigo y vacío de toda presencia[329]. La fuerza de este pensamiento reside, sin embargo, mucho más en la capacidad de desvelar sin piedad la extrema indigencia de nuestra sociedad moderna avanzada, la amenaza de sinsentido que le acecha, que de apuntar o de indicar una solución, que no sea la pura remisión a un destino oscuro e inescrutable. Ya lo dijo Hölderlin:

> Donde crece el peligro, crece
> también lo que salva.

«Cuanto más nos acercamos al peligro, más claramente empiezan a brillar los caminos hacia lo que salva y nosotros nos tornamos más preguntadores»[330].

Heidegger es tan estimulante para los demás como indigente en sí mismo. Testimonio elocuente de la crisis contemporánea de la metafísica, que en él encuentra su sanción y su consumación, marcado de modo decisivo por la experiencia de la radical finitud del hombre y de todas sus realizaciones históricas, el pensamiento heideggeriano del ser puede avivar en más de uno la sed de absoluto. La experiencia humana de la finitud parece presuponer, en efecto, la experiencia previa de lo trans-finito, es decir, de una aspiración o deseo orientados más allá de la propia finitud. Sin este horizonte de transfinitud –de trascendencia respecto de lo finito– la experiencia de la finitud como finitud no sería posible[331]. El primer Heidegger planteó honradamente la cuestión al final de *Kant y el problema de la metafísica*, aunque sin apuntar hacia ninguna solución. «¿Se puede explicar la finitud en el ser-ahí, aun al solo nivel del problema, sin una "presupuesta" infinitud? ¿Qué carácter tiene en general en el ser-ahí ese "presuponer"? ¿Qué significa la infinitud así "puesta"?»[332] Después dejó caer la cuestión en el olvido, cuando no la descalificó tácitamente como una pregunta «metafísica». En el fondo, Heidegger piensa demasiado bajamente del hombre. Su filosofía del ser constituye por ello, como ha visto Levinas, la apoteosis de un pensamiento ametafísico, en el que lo finito no se refiere a lo infinito, en el que la conciencia de finitud no se revela como una imperfección y, por ello, como proveniente del concepto previo, atemático, de lo infinito, sino como un hecho, cuya justificación es su misma

329. Cf. F. Guibal, *Martin Heidegger, pensador del mundo moderno*, «Rev. de Filos.» (México, Univ. Iberoamericana) 57 (1986) 457.
330. *Die Frage nach der Technik*, en: VA, p. 44.
331. Cf. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 254.
332. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 222 (IR, p. 204).

facticidad. Pero con ello «la ontología de Heidegger emite sus acentos más trágicos y deviene el testimonio de una época y de un mundo, que tal vez será posible superar mañana»[333].

333. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 89; véase también ibíd., p. 170.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía general

Balthasar H. Urs von, *Gloria, una estética teológica*, vol. V: *Metafísica. Edad Moderna*, Ed. Encuentro, Madrid 1988 (véase en particular sobre Marx, p. 540-545; sobre Heidegger, p. 398-416).

Bochenski, I.M., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Lehnen, Munich 1947, ²1959.

Copleston, F., *Historia de la filosofía*. VII. *De Fichte a Nietzsche*, Ariel, Barcelona 1978.

Dartigues, A., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Privat, Toulouse 1972; versión castellana: *La fenomenología*, trad. de J.A. Pombo, Herder, Barcelona 1975, ²1981.

Dizionario dei filosofi, Sansoni Nuova, Florencia 1976; versión castellana: *Diccionario de filósofos*, Rioduero, Madrid 1986.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de grandes filósofos*, Alianza, Madrid 1986.

Gabriel, L., *Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Dialog der Positionen*, Herold, Viena 1968; versión castellana: *Filosofía de la existencia. Kierkegaard. Heidegger. Jaspers. Sartre. Diálogo de las posiciones*, trad. de L. Pelayo Arribas, Católica, Madrid 1973 (BAC 352).

García Bacca, J.D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. I: *Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann*, Imprenta Nacional, Caracas 1947.

Gurvitch, G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*. Prefacio de L. Brunschwicg, Vrin, París 1949.

Jolivet, R., *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.P. Sartre*, Abbaye Saint-Wandrille, Fontenelle 1948; versión castellana: *Las doctrinas existencialistas de Kierkegaard a J.P. Sartre*, trad. de A. Palacio, Gredos, Madrid 1950, ⁴1970.

Klassiker der Philosophie, dirigido por O. Höffe, vol. II, Beck, Munich ²1985.

Knittenmeyer, H., *Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart*, Humbold, Viena 1950, ²1953.

Kraft, J., *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Francfort del Meno 1932, ²1957.

Landgrebe, L., *Philosophie der Gegenwart*, Athenäum, Bonn 1952.

Lenz, J., *El moderno existencialismo alemán y francés*, trad. de J. Pérez Riesco, Gredos, Madrid 1955.

L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P.M. Regnier, Directeur des Archives de Philosophie, Beauchesne, París 1982 (sobre Heidegger, p. 209-307).

Los filósofos y sus filosofías, ed. J.M. Bermudo, vol. III, Vicens Vives, Barcelona 1983.

Löwith, K., *Vom Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zurich 1941; Meiner, Hamburgo ⁷1978; versión castellana: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968, ²1974.

LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín 1953; versión castellana: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, trad. de W. Roces, Grijalbo, México-Barcelona [3]1972 (véase en particular sobre Kierkegaard, p. 202-248; sobre Nietzsche, p. 249-323; sobre Dilthey, p. 336-352; sobre Scheler, p. 385-397; sobre Heidegger, p. 397-421).

MARCUSE, H., *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Humanities Press, Nueva York 1954; versión castellana: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. de J. Fombona de Sucre, Inst. Est. Polít., Universidad central de Venezuela, Caracas 1967.

MARJORIE, G., *El sentimiento trágico de la existencia. Análisis del existencialismo: Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel*, trad. de A. Lázaro Ros, Aguilar, Madrid 1952.

MISCH, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Teubner, Berlín 1931.

MURALT, A., *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Einsiedeln 1946.

ROED, W., *Dialektische Philosophie der Neuzeit*. I. *Von Kant bis Hegel*; II. *Von Marx bis zur Gegenwart*, Beck, Munich 1974.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, Barcelona 1980 (véase en particular: Fuentes fundamentales para el estudio de la praxis: Hegel, Feuerbach, Marx, p. 55-179).

SERRETTI, M., *Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyla*, Centro Studi Europa Orientale, Bolonia 1984.

SPIEGELBERG, H., *The fenomenological movement. A historical introduction* (Ph. 5-6), 2 vols., Nijhoff, La Haya 1960, [2]1982.

STEGMÜLLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Kröner, Stuttgart [3]1965.

URDÁNOZ, T., *Historia de la filosofía*. V. *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche;* VI. *Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*, Ed. Católica, Madrid 1975-1978 (BAC 375, 398).

VUILLEMIN, J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, París 1954.

2. KIERKEGAARD

Fuentes e instrumentos de trabajo. En la edición original danesa la obra de Kierkegaard comprende dos grupos de escritos: 1) *Samlede Vaerker*, ed. A.B. DRACHMANN, J.L. HEIBERG y H.O. LANGE, 14 vols., Copenhague 1901-1906. La segunda edición, Copenhague 1920-1936, incluye un nuevo volumen con los índices de personas y de materias a cargo respectivamente de A. IBSEN y J. HIMMELSTRUP, así como una tabla de las obras completas; 2) *Papirer*, ed. P.A. HEIBERG, V. KUHR y E. TORSTING, 20 vols., Copenhague 1909-1948. Esta edición completa de los escritos póstumos comprende: A (el *Diario* propiamente dicho); B (proyectos y esbozos de obras); C (notas de lectura).

Existen dos acreditadas versiones alemanas: *Gesammelte Werke*, ed. H. GOTTSCHED y CH. SCHREMPF, 12 vols., Jena 1909-1922, [2]1922-1925; *Gesammelte Werke*, ed. E. HIRSCH en colaboración con otros especialistas, 36 tomos, Düsseldorf-Colonia 1950ss. Esta última edición es la que nosotros hemos utilizado. Para los papeles póstumos no hay otra edición completa fuera de la danesa. Sólo el *Diario* ha sido objeto de ediciones parciales en las principales lenguas europeas: *Journal (Extraits)*, ed. K. FERLOV y J.J. GATEAU, 5 vols., París 1942-1961; *Diario*, ed. C. FABRO, 3 vols., Brescia 1948-1951; *Die Tagebücher*, ed. H. GERDES, 5 vols., Düsseldorf-Colonia 1962-1970; *Journals and Papers*, ed. H.V. y E.H. HONG, 7 vols., Bloomington-Londres 1967-1978. La edición que nosotros hemos utilizado es la de C. Fabro.

Además de las ediciones, ya citadas, de las obras y de los papeles constituye también una fuente importante: *Breve og Akstykker vedrörende Sören Kierkegaard*, ed. N. NIELSTRUP, 2 vols., Copenhague 1953-1954. El primer volumen de esta obra contiene la correspondencia de Kierkegaard y las actas relativas a los hechos de su vida, desde el certificado de bautismo hasta el testamento. El segundo constituye un erudito comentario de los documentos contenidos en el primero.

En el campo, relativamente abundante, pero confuso y reiterativo de las traducciones castellanas de Kierkegaard sobresale el intento, desgraciadamente inconcluso, de traducción directa del danés de la obra íntegra: *Obras y papeles de Sören Kierkegaard*, ed. D.G. RIVERO, Guadarrama, Madrid 1961ss. Hasta ahora han aparecido: 1. *Ejercitación del cristianismo* (1961); 2. *Los diálogos sobre el primer amor y el matrimonio* (1962); 3. *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1963, tres *Discursos edificantes*); 4-5. *Las obras del amor* (1965); 6. *El concepto de angustia* (1965); 7. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* (1969); 8. *Estudios estéticos: Diasálmata y El erotismo musical* (1969); 9. *Estudios estéticos: De la tragedia y otros ensayos* (1969); 10. *Temor y temblor. Diario de un seductor* (1975).

Aunque no sean siempre de fiar, no faltan otras traducciones que llenen los huecos dejados por la anterior: *Etapas en el camino de la vida*, trad. de J. Castro, S. Rueda, Buenos Aires 1951; *Diario íntimo*, trad. de M.A. Bosco, S. Rueda, Buenos Aires 1955; *Estética y ética en la formación de la personalidad*, trad. de A. Marot, Ed. Nova, Buenos Aires 1955, [2]1959; *Mi punto de vista*, trad. de J. Míguez Velloso, Aguilar, Buenos Aires 1960, [3]1966.

Estudios. En la imposibilidad de recoger aquí la abundante bibliografía dedicada a Kierkegaard nos limitamos a ofrecer una significativa selección.

ADORNO, TH.W., *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Tubinga 1933, Francfort del Meno [3]1966.

AMORÓS, C., *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz del patriarcado*, Anthropos, Barcelona 1987.

ANZ, W., *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tubinga 1956.

BENSE, M., *Sören Kierkegaard. Leben im Geist*, Hamburgo 1914.

–, *Hegel und Kierkegaard*, Colonia 1948.

BLASS, J.L., *Die Krise der Freiheit im Denken Sören Kierkegaard. Untersuchungen zur Konstruktion der Subjektivität*, Ratingen 1968.

BOHLIN, T., *Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1927.

–, *Sören Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre*, trad. del danés de P.H. Tisseau, Bozoges-en-Parets (Vendée) 1941.

BONIFACI, C.F., *Kierkegaard y el amor*, Herder, Barcelona 1963.

BRANDT, E., *Sören Kierkegaard. His life, his works*, Copenhague 1963.

BRECHTKEN, J., *Kierkegaard-Newmann. Wahrheit und Existenzmitteilung*, Hain, Meisenheim a. Glan 1970.

BRINKSCHMIDT, E., *Sören Kierkegaard und Karl Barth. Vivimus ex uno*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971.

BUSS, H., *Kierkegaards Angriff auf die bestehende Christenheit*, H. Reich-Evangelischer Verlag, Hamburgo-Bergstedt 1970.

CANTONI, R., *La coscienza inquieta. Sören Kierkegaard*, Milán 1949.

CLAIR, A., *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, París 1976.

COLETTE, J., *Histoire et absolu. Essai sur Kierkegaard*, Desclée, París 1972.

COLLADO, J.A., *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos, Madrid 1962.

COLLINS, J., *The mind of Kierkegaard*, Chicago 1953; versión castellana: *El pensamiento de Kierkegaard*, FCE, México 1958; reed. 1970.

CORNU, M., *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Ed. l'Âge de l'Homme, Lausana 1972.

CHESTOV, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, París 1936; versión castellana: *Kierkegaard y la filosofía existencial*, trad. de J. Ferrater Mora, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1947, ²1951.
DEUSER, H., *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*, Munich 1974.
DIEM, H., *Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurich 1950.
–, *Sören Kierkegaard. Eine Einführung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1964.
ELROD, J.W., *Being and existence in Kierkegaard's pseudonimous works*, Princeton 1975.
FABRO, C., *Tra Kierkegaard e Marx*, Florencia 1952.
–, *Introduzione* al *Diario*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1948, p. VII-CXXV.
FAHRENBACH, H., *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, Francfort del Meno 1968.
Filosofia e fede in Kierkegaard, ed. por G. VELOCCI, Città Nuova Ed., Roma 1976.
FISCHER, H., *Subjektivität und Sünde*, Itzehoe 1963.
FRIEDMANN, R., *Kierkegaard. The analysis of his psichological personality*, Londres 1947.
FRIEMOND, H., *Existenz und Liebe nach Sören Kierkegaard*, Pustet, Salzburgo 1965.
GEISMAR, E., *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*, Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga 1929.
GERDES, H., *Sören Kierkegaard. Leben und Werk*, Berlín 1966.
GRIMAULT, M., *Kierkegaard*, Éd. du Seuil, París 1962.
–, *La mélancolie de Kierkegaard*, París 1965.
GUSDORF, G., *Kierkegaard*, Seghers, París 1956
HAECKER, TH., *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, Munich 1913.
–, *Der Begriff der Wahrheit bei Sören Kierkegaard*, Innsbruck 1932.
–, *Der Bücker Kierkegaards*, Zurich 1943; versión castellana: *La joroba de Kierkegaard*. Estudio preliminar de R. Roquer, trad. de V. García Yebra, Rialp, Madrid 1948.
HAUSCHILDT, F., *Die Ethik Sören Kierkegaards*, G. Mohr, Gütersloh 1982.
HIRSCH, E., *Kierkegaards Studien*, 3 vols., Gütersloh 1933.
HOFFDING, H., *Sören Kierkegaard som filosof*, Copenhague 1892; versión castellana: *Sören Kierkegaard*, trad. de F. Vela, Rev. de Occidente, Madrid 1930; ²1949.
HOHLENBERG, J., *Sören Kierkegaard*, trad. del danés por P.H. Tisseau, Albin Michel, París 1956.
–, *L'oeuvre de Kierkegaard*, trad. del danés por P.H. Tisseau, Albin Michel, París 1960.
HOLL, J., *Kierkegaards Konzeption des Selbst*, Meisenheim a. Glan 1972.
HUGLI, A., *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Sören Kierkegaard*, Theologischer Verlag, Zurich 1973.
JASPERS, K., *Vernunft und Existenz*, Munich 1960; versión castellana: *Razón y existencia*, Nova, Buenos Aires 1959.
JOLIVET, R., *Introduction à Kierkegaard*, St. Wandrille 1946; versión castellana: *Introducción a Kierkegaard*, trad. de M. Rovira, Gredos, Madrid 1950.
JOHNSON, H.A. - THULSTRUP, N., *A Kierkegaard's critique*, Nueva York 1962.
KAMPMANN, TH., *Kierkegaard como educador religioso*, trad. de J. Artigas, CSIC, Madrid 1953.
Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien. Presentación y selección de los textos por J. Colette, Éd. du Cerf, París 1964; versión catalana: *Sören Kierkegaard. La dificultat d'ésser cristià*, Ariel, Barcelona 1968.
Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la UNESCO en París del 21 al 23 de abril de 1964. Trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1968.
Kierkegaardiana, a cargo de N. THULSTRUP, Copenhague 1955ss.
KORFF, F.W., *Der komische Kierkegaard*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1982.
KORTANEK, A.M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Munich 1962.
KÜHNHOLD, CH., *Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens. Eine Einführung in Kierkegaard*, Berlín-Nueva York 1975.
LOMBARDI, F., *Sören Kierkegaard*, Florencia 1936.

LÖWITH, K., *Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus*, Francfort del Meno 1933.
MACEIRAS FABIÁN, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Prólogo de S. Rabade, Cincel, Madrid 1985.
MALANTSCHUK, G., *Sören Kierkegaard und seine Bedeutung als Denker*, Dortmund 1963.
MASI, G., *La determinazione della possibilita dell'existenza in Kierkegaard*, Cesare Zuffi, Bolonia 1949.
MESNARD, P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne, París 1948.
–, *Kierkegaard*, PUF, París 1970.
NAVARRIA, S., *Sören Kierkegaard e l'irrazionalismo di K. Barth*, Palermo 1943.
NGUYÊN VAN TUYEN, J., *Foi et existence selon Kierkegaard*, Aubier-Montaigne, París 1971.
PAULSEN, A., *Sören Kierkegaard, Deuter unserer Existenz*, Hamburgo 1955.
PIEPER, A., *Geschichte und Ewigkeit bei Sören Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften*, Meisenheim a. Glan 1968.
PRESTIGE, G., *The Narrow Pass. A study of Kierkegaard's concept of man*, Londres 1963.
PRZYWARA, E., *Das Geheimnis Kierkegaards*, R. Oldenburg, Berlín 1929.
REHM, W., *Kierkegaard und der Verführer*, H. Rinn, Munich 1949.
ROHDE, P.P., *Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rohwolt, Hamburgo 1959.
ROOS, H., *Kierkegaard et le catholicisme*, Nauwelaerts, Lovaina 1955; versión castellana: *Kierkegaard y el catolicismo*, Fax, Madrid 1959.
RUTTENBECK, W., *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*, Berlín 1962.
SCHAAL, H., *Erziehung bei Kierkegaard*, Heidelberg 1958.
SCHÄFER, K., *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, Munich 1968.
SCHEIER, C.A., *Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den «Philosophischen Bissen»*, Friburgo de Brisgovia 1983.
SCHMID, H., *Kritik der Existenz. Analysen zum Existenzdenken Sören Kierkegaards*, Evangelischer Verlag, Zurich 1966.
SCHMIDINGER, H., *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*, K. Alber, Friburgo de Brisgovia 1983.
SCHREMPF, CH., *Sören Kierkegaard. Eine Biographie*, 2 vols., Stuttgart 1935.
SCHRÖER, H., *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem. Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*, Gotinga 1960.
SCHUEP, G., *Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstösse für die christliche Verkündigung*, Kösel, Munich 1964.
SCHULTZKY, G., *Die Wahrnehmung des Menschen bei Sören Kierkegaard. Zur Wahrheitsproblem der theologischen Anthropologie*, Gotinga 1977.
SCHULZ, W., *Sören Kierkegaard. Existenz und System*, Neske, Pfullingen 1967.
SCHWEPPENHÄUSER, H., *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Suhrkamp, Francfort del Meno 1967.
SLÖK, J., *Die Anthropologie Sören Kierkegaards*, Copenhague 1954.
STRUVE, W., *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche*, Munich 1948.
STUCKI, P.A., *Le christianisme et l'histoire d'après Kierkegaard*, Basilea 1964.
Studi kierkegaardiani, con un inédito de Sören Kierkegaard, dirigido por C. FABRO, Morcelliana, Brescia 1957.
SUR, F., *Kierkegaard et le devenir chrétien*, Centurion, París 1967.
SWENSON, D.F., *Something about Kierkegaard*, Minneapolis 1945.
Theological Concepts in Kierkegaard, ed. por N. THULSTRUP y M. MIKULOVA THULSTRUP, C.A. Reitzels Boghandel, Copenhague 1980.
THEUNISSEN, M., *Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard*, Friburgo de Brisgovia-Munich 1958.
THIELSCH, E., *Kierkegaards Glaube*, Gotinga 1964.

THOMTE, R., *Kierkegaard's philosophy of religion*, Princeton 1948.
THULSTRUP, N.; *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart 1969.
–, *Kierkegaards Verhältnis zum Spekulativen Idealismus. Historischanalitische Untersuchung (1836-1846)*, Kohlhammer, Stuttgart 1972.
THUST, M., *Sören Kierkegaard. Der Dichter des Religiösen*, Munich 1931.
TZAVARAS, J., *Bewegung bei Kierkegaard*, Francfort del Meno 1978.
VETTER, A., *Frömmigkeit als Leidenschaft. Eine Deutung Kierkegaards*, K. Alber, Friburgo de Brisgovia 1963.
VIALLANEIX, N., *Kierkegaard. L'Unique devant Dieu*, Éd. du Cerf, Paris 1974; versión castellana: *Kierkegaard. El único ante Dios*, Herder, Barcelona 1977.
WAHL, J., *Études kierkegaardiennes*, Vrin, Paris 1938; ²1949.
WEISSHAUPT, K., *Die Zeitlichkeit der Wahrheit. Eine Untersuchung zum Wahrheitsbegriff Sören Kierkegaards*, K. Alber, Friburgo de Brisgovia 1973.
WILDE, F.E., *Kierkegaards Verständnis der Existenz*, Copenhague 1969.
WISCHOGAD, M., *Kierkegaard and Heidegger*, Nueva York 1954.

Para una más amplia información bibliográfica cf. J. HIMMELSTRUP - K. DIRKET-SMITH, *Sören Kierkegaard's international bibliography*, Copenhague 1962. Véase también S. HOLM - M. EILSCHON-MÜLLER - M. OLDENBURG, *Sören Kierkegaard-litteratur. 1956-1960*, «Kierkegaardiana» 7 (1968) 252-267 y A. JÖRGENSEN, *Sören Kierkegaard-litteratur. 1961-1970*, Aarhus 1971.

3. FEUERBACH

Fuentes e instrumentos de trabajo. La obra de Feuerbach conoce dos ediciones completas: *Sämtliche Werke*, 10 vols., Leipzig 1846-1866; *Sämtliche Werke*, ed. W. BOLIN y F. JODL, 13 vols., Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1959. La edición que hoy suele utilizarse y que nosotros utilizamos es la segunda. Más recientemente se ha dado comienzo a una nueva edición: *Gesammelte Werke*, ed. W. SCHUFFENHAUER, Akademie Verlag, Berlín 1967ss. Existe también, en volumen aparte, una edición de la correspondencia epistolar del filósofo: *Briefwechsel*, ed. W. SCHUFFENHAUER, Reclam, Leipzig 1963.

Para el conocimiento de Feuerbach y de su evolución intelectual es importante: K. GRÜN, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel sowie seiner philosophischen Charakterentwicklung*, C.F. Winter, Leipzig-Heidelberg 1874.

El reciente descubrimiento de Feuerbach ha propiciado la aparición de algunas traducciones castellanas de sus obras más significativas. Mencionamos a continuación las principales por orden cronológico de aparición: *La esencia de la religión*, trad. de C. Siburu, Ed. Rosario, Rosario de Santa Fe 1948; Ed. Claridad, Buenos Aires 1963; *La esencia del cristianismo*, trad. de J.L. Iglesias, Sígueme, Salamanca 1975; *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. de E. Subirats, Labor, Barcelona 1976; *Principios de la filosofía del futuro*, introducción, traducción, notas y ejercicios de J.M. Quintana Cabanas, Humanitas, Barcelona 1984. En catalán: *Manifestos antropològics*, trad. de G. Amengual, Laia, Barcelona 1984.

Estudios. La bibliografía sobre Feuerbach es en general tan reciente como el interés por su obra. Ofrecemos sólo una selección.

ALESSI, A., *L'ateismo di Feuerbach. Fondamenti metafisici*, Ateneo salesiano, Roma 1975.
AMENGUAL, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Laia, Barcelona 1980.
ARVON, H., *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, PUF, Paris 1954.

–, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, PUF, París 1964.
Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, ed. H. LÜBBE - H.M. SASS, Kaiser-M. Grünewald, Munich-Maguncia 1975.
BOCKMÜHL, K.E., *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1961.
BOLIN, W.L., *Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart 1891.
BRAUN, H.J., *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971.
–, *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1972.
CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Ed. Católica, Madrid 1975 (BAC 372).
–, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Universidad de Comillas, Madrid 1980.
CASINI, L., *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bolonia 1974.
CESA, CL., *Il giovane Feuerbach*, Laterza, Bari 1963.
–, *Studi sulla sinistra hegeliana*, A. Argalia, Urbino 1972.
DICKE, G., *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Westdeutscher Verlag, Colonia-Opladen 1960.
ENGELS, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Aguilera, Madrid 1969; versión catalana: *Ludwig Feuerbach i la fi de la filosofia clàssica alemanya*, Laia, Barcelona 1970.
GAGERN, M. VON, *Ludwig Feuerbachs Philosophie- und Religionskritik. Die «neue» Philosophie*, Pustet, Munich-Salzburgo 1970.
KAMENKA, E., *The philosophy of Ludwig Feuerbach*, Routlege & Kegan Paul, Londres 1970.
MADER, J., *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Viena 1968.
MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México 1970.
MCLELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Martínez Roca, Barcelona 1971.
MORRA, G., *Dio senza Dio*, Patron, Bolonia 1970.
MUÑOZ TRIGUERO, I., *La imagen de Dios en Feuerbach*, Facultad de Teología, Granada 1981.
NÜDLING, G., *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. «Die Auflösung der Theologie in Anthropologie»*, F. Schöhningh, Paderborn 1961.
PERONE, U., *Teologia e esperienza religiosa in Feuerbach*, Mursia, Milán 1972.
RAMBALDI, E., *Le origini della sinistra hegeliana: H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, Nuova Italia, Florencia 1966.
–, *La critica antispeculativa di Ludwig Feuerbach*, Nuova Italia, Florencia 1966.
RAWIDOWICZ, S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Walter de Gruyter, Berlín 1964.
SCHILLING, W., *Feuerbach und die Religion*, Munich 1957.
SCHMIDT, A., *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, C. Hanser, Munich 1957; versión castellana: *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. de J. Carabaña, Taurus, Madrid 1975.
SCHNEIDER, E., *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1972.
SCHOTT, U., *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätenwechsel 1825*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1972.
SCHUFFENHAUER, W., *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín 1972.
SEVERINO, G., *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, Mursia, Milán 1972.
XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Éd. du Cerf, París 1970.

4. Marx

Fuentes e instrumentos de trabajo. La obra de Marx (y de Engels) conoce dos así llamadas «ediciones completas» que en realidad son «incompletas» y en algún sentido complementarias: MARX, K. - ENGELS, F., *Historische-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe* (= MEGA), ed. D. RIAZANOV - V. ADORATSKY, 12 vols., Instituto Marx-Engels, Moscú 1927-1932; MARX, K. - ENGELS, F., *Werke* (= NEW), 41 vols., Dietz Verlag, Berlín 1957-1967. Existe también una edición aparte de la obra de Marx que recoge con mayor exactitud el texto de los escritos juveniles: MARX, K., *Werke-Schriften-Briefe*, ed. H.J. LIEBER, P. FUHRT y B. KAUTSKY, Stuttgart 1962ss.

Al margen de las tres ediciones citadas hay que tener en cuenta también las dos obras que siguen: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1859*, Moscú 1939-1941; reprod. fotom. en un volumen, Europäische Verlags Anstalt-Europa Verlag, Francfort del Meno-Viena s/f; *Das Kapital*, vol. I, reed. de la edición de 1867, Hildesheim 1980.

La incidencia político-revolucionaria de la obra de Marx explica su rápida y enorme difusión. El mundo disperso y variopinto de las traducciones castellanas de los escritos marxianos no constituye ninguna excepción. En la ausencia de una edición completa (el proyecto, dirigido por M. SACRISTÁN, de publicación de la *Obra de Marx y Engels*, Grijalbo, Barcelona, no ha ido adelante) nos limitamos a continuación a dar cuenta de las ediciones más solventes y, por lo general, más utilizadas en el orden cronológico de aparición de los escritos originales: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid 1971; *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. de A. Encinares, Grijalbo, México 1961; reed. Barcelona 1974; *Los anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona 1970; *Escritos económicos varios* (comprende los «Manuscritos económico-filosóficos» y «El salario»), trad. de W. Roces, Grijalbo, México 1962; reed. 1966; *Manuscritos. Economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1968; *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (se trata concretamente de la «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel» y «La cuestión judía»), trad. de W. Roces, Grijalbo, México 1958; reed. 1,962; *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona 1970; *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, Grijalbo, Barcelona 1974; *Miseria de la filosofía*, trad. de D. Negro Pavón, Aguilar, Madrid 1969; *Manifiesto del partido comunista*, trad. de W. Roces, Madrid 1932; *Trabajo asalariado y capital*, R. Aguilera, Madrid 1968; *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona 1968; *Revolución y contrarrevolución*, Grijalbo, México 1967; *Revolución en España*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1960; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, trad. de P. Scaron, Siglo XXI, Madrid 1971; reed. 1972; *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid 1970; *Señor Vogt*, Zero, Bilbao 1974; *Salario, precio y ganancia*, R. Aguilera, Madrid 1968; *El Capital. Crítica de la economía política*, trad. de P. Scaron, 8 vols., Siglo XXI, Madrid 1975; *El Capital*, libro I, cap. VI (inédito), Siglo XXI, Madrid 1973; *Crítica del programa de Gotha*, R. Aguilera, Madrid 1968. Además de la ya citada edición a cargo de P. Scaron, que consideramos la mejor, existen también otras dos ediciones castellanas de la obra maestra de Marx: *El Capital*, prólogo de J. Prados Arrate, 2 vols., EDAF, Madrid 1967; *El Capital*, trad. de W. Roces, 3 vols., Grijalbo, México 1968.

No faltan tampoco algunas traducciones al catalán: *Manifest del partit comunista*, Ed. de l'Arc de Berà, Barcelona 1930; *Cartes sobre el Capital*, trad. de R. Folch, Ed. Materials universitaris, Barcelona 1967; *La ideologia alemanya. Feuerbach*, Ed. 62, Barcelona 1969; *La guerra civil a França el 1871*, Ed. 62, Barcelona 1970; *Cartes a Kufelmann (1862-1874)*. Introducción de E. Czobel, trad. de M. Carbonell, Ed. 62, Barcelona 1970; *Crítica dels programes de Gotha i d'Erfurt*, Ed. 62, Barcelona 1971; *El Capital*, trad. de J. Moners i Sinyol, Ed. 62, Barcelona 1986. *La ideologia alemanya I i II*, trad. de J. Moners i Sinyol, Laia, Barcelona 1987.

Sobre la recepción de Marx en España cf. P. RIBAS, *La introducción del marxismo en España (1869-1930). Ensayo bibliográfico*, Ed. de la Torre, Madrid 1981.

Estudios. La literatura en torno a Marx y al marxismo es irregular en su calidad científica e inabarcable en su extensión. Más que en ninguna otra parte se impone aquí una drástica selección. Privilegiamos las obras de mayor difusión entre nosotros.

ADORNO, TH., *Negative Dialektik*, Francfort del Meno 1966; versión castellana: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975.

ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Maspero, París 1969; versión castellana: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México 1967.

–, *Lire le Capital*, Maspero, París 1967; vers. cast.: *Para leer el Capital*, Siglo XXI, México 1969.

AXELOS, K., *Marx pensador de la técnica*, trad. de E. Molina, Fontanella, Barcelona 1969.

BAAS, E., *Introduction critique au marxisme*, Alsatia, Colmar 1968; versión castellana: *Introducción crítica al marxismo*, Nova Terra, Barcelona 1963.

BALLESTEROS, M., *Marx o la crítica como fundamento*, Ciencia Nueva, Madrid 1969.

BANNING, W., *Karl Marx. Leben, Lehre und Bedeutung*, Siebestern-Taschenbuch Verlag, Munich-Hamburgo 1966.

BECKER, K., *Marx philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel*, Zurich-Nueva York 1940.

BECKER, W., *Kritik der Marxschen Wertlehre*, Hamburgo 1972.

BERLIN, I., *Karl Marx. His life and environment*, Oxford University Press, Londres ^{3}1965; versión castellana: *Karl Marx*, Alianza, Madrid 1973.

BERMUDO, J.M., *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ed. 62, Barcelona 1975.

BERTRAND, M., *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Éd. Sociales, París 1979.

BIENERT, W., *Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1974.

BIGO, P., *Humanisme et économie politique chez Karl Marx*, PUF, París 1953.

–, *Marxisme et humanisme*, PUF, París 1961.

BLUMENBERG, W., *Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1962; versión castellana: *Marx*, trad. de R. Pilar Blanco, Salvat, Barcelona 1984.

BOBBIO, N., *Da Hobbes a Marx*, Morano, Nápoles 1965.

BOCHENSKI, J.M., *El materialismo dialéctico*, Rialp, Madrid 1962.

BÖHLER, D., *Metakritik der Marxschen Ideologie-Kritik*, Francfort del Meno 1970.

BRUGGER, W., *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott*, Berchmans, Munich 1981.

CALVEZ, J.I., *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París 1956; versión castellana: *El pensamiento de Karl Marx*, trad. de F. Trapero, Taurus, Madrid 1958; ^{5}1966.

COHEN, G.A., *Karl Marx's theory of history. A defense*, Princeton 1978; versión castellana: *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Ed. Pablo Iglesias-Siglo XXI, Madrid 1986.

CORNU, A., *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, Alcan, París 1934.

–, *Karl Marx et la pensée moderne. Contribution à l'étude de la formation du marxisme*, Éd. Sociales, París 1948.

–, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre*, PUF, París 1955ss. Comprende: I: *Les années d'enfance et de jeunesse. La Gauche hégélienne*; II: *Du libéralisme démocratique au communisme. La «Gazette rhénane». Les «Annales franco-allemandes»*; III: *Marx à Paris*; IV: *La formation du matérialisme historique*.

COTTIER, G.M., *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Vrin, París ^{2}1969.

DAL PRA, M., *La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política»*, trad. de F. Moll-Camps, Martínez Roca, Barcelona 1971.

DELFGAAUW, B., *El joven Marx*, Lohlé, Buenos Aires 1966.

DOBB, M., *Estudios sobre «El Capital»*, trad. de J. Aricó, Siglo XXI, Madrid 1973.

DOGNIN, P.D., *Initiation à Karl Marx*, Éd. du Cerf, París 1970.

–, *Les «sentiers escarpés» de Karl Marx*, 2 vols., Éd. du Cerf, París 1971.

DUVERGER, M., *Los naranjos del lago Balatón. Lo muerto y lo vivo en la ciencia social de Marx*, Ariel, Barcelona 1981.
EUCHNER, W., *Karl Marx*, C.H. Beck, Munich 1982.
FETSCHER, I., *Von Marx zur Sowjetideologie*, Moritz Diesterweg, Francfort del Meno [14]1969.
FLÓREZ, C., *Dialéctica, historia, progreso. Introducción al estudio de Marx*, Sígueme, Salamanca 1968.
FRIEDENTHAL, R., *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*, Piper, Munich-Zurich 1981.
FROMM, E., *Marx's concept of man*, Fr. Ungar Publishing Co., Nueva York 1961; versión castellana: *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México 1970.
–, *Marx y Freud*, Ed. 62, Barcelona 1967.
GABAUDE, J.M., *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Privat-Subervie, Toulouse-Rodez 1970.
GARAUDY, R., *Karl Marx*, Seghers, París 1964.
GARCÍA DE HARO, R., *Karl Marx: El Capital*, Ed. Magisterio español, Madrid 1977.
GARZÓN, B.J., *Carlos Marx: ontología y revolución*, Grijalbo, México 1975.
GÖHLER, G., *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, Stuttgart 1980.
GOULIANE, C.I., *Le marxisme devant l'homme*, Payot, París 1968.
GRÉGOIRE, F., *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel, Feuerbach*, Institut sup. de Philos., Lovaina 1947.
GRIMALDI, N., *Introducción a la filosofía de la historia de Karl Marx*, Dossat, Madrid 1986.
GUIJARRO DÍAZ, G., *La concepción del hombre en Marx*, Sígueme, Salamanca 1975.
GUINDEZ, G., *Le drame de la pensée dialectique: Hegel, Marx, Sartre*, Vrin, París 1974.
HAARSHER, G., *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de la jeunesse à l'oeuvre de la maturité*, Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruselas 1980.
HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, Francfort del Meno 1971.
–, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Francfort del Meno 1976.
HARTMANN, K., *Die Marxsche Theorie*, Berlín 1970.
HENRY, M., *Marx. Une philosophie de la realité*; II. *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, París 1976.
HOOC, S., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, trad. de J. Muñoz, Barral, Barcelona 1974.
HYPPOLITE, J., *Études sur Hegel et Marx*, París 1955.
IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *El marxismo: visión crítica*, Rialp, Madrid 1973.
KÄGI, P., *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*, trad. de U. Moulines, Península, Barcelona 1974.
Karl Marx (1818-1883). Eine Ringvorlesung der Universität München, dirigido e introducido por V. SCHUBERT, St. Ottilien 1984.
Karl Marx's economics: critical assessments, ed. J.C. WOOD, Croom Helm, Londres 1988.
KNECHT, I., *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, Hain, Meisenheim a. Glan 1975.
KOLAKOWSKI, L., *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, Piper, Munich 1960.
–, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, 3 vols., Munich-Zurich 1977-1979.
KORSCH, K., *Marxismus und Philosophie*, Francfort del Meno 1966.
–, *Karl Marx*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona 1975.
LANGE, E.M., *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel*, Berlín 1980.
LEFEBVRE, H., *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Bordas, París [3]1956.
–, *Le matérialisme dialectique*, PUF, París [4]1957; versión castellana: *El materialismo dialéctico*, La Pléyade, Buenos Aires 1969.
–, *Le marxisme*, PUF, París 1958.
–, *Problèmes actuels du marxisme*, PUF, París 1960.
–, *Sociología de Marx*, Península, Barcelona 1969.
–, *Marx*, Guadarrama, Madrid 1974.

–, *Síntesis del pensamiento de Marx*, trad. de J. Solé Tura, Nova Terra, Barcelona 1971; reed. Hogar del Libro, Barcelona 1982.
LOWY, M., *Théorie de la révolution dans le jeune Marx*, París 1970.
LUKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik, Berlín 1923; versión castellana: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México 1968.
–, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*, «Deutsche Zeitsch. für Philos.», II/2 (1954) 288-343.
LYOTARD, J.F., *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid 1975.
MANDEL, E., *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Maspero, París 1972.
MANNHEIM, K., *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid 1969.
MARCUSE, H., *Marx y el trabajo alienado*, C. Pérez, Buenos Aires 1969.
MARTÍNEZ MARZOA, F., *La filosofía de «El Capital»*, Taurus, Madrid 1983.
Marx et la pensée scientifique contemporaine. Actas del Symposion celebrado del 8 al 10 de mayo de 1968, Mouton, La Haya-París 1969.
Marxismo y democracia. Enciclopedia de conceptos básicos a cargo de G.D. KERNING, Rioduero, Madrid 1975.
Marxismus-Studien, Mohr, Tubinga 1954ss.
Marxistische Erkenntnistheorie. Texte zu ihrem Forschungsstand in den sozialistischen Ländern, dirigido por H.J. SANDKÜHLER, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1973.
MASCOLO, D., *Le communisme*, París 1953.
MCLELLAN, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, trad. de M. Suárez, Martínez Roca, Barcelona 1971.
–, *De Hegel a Marx*, Redondo, Barcelona 1973.
–, *Karl Marx. Leben und Werk*, Munich 1974.
MEHRING, F., *Karl Marx. Historia de su vida*, Cenit, Madrid 1937; Grijalbo, Barcelona [3]1967.
MERCIER-JOSA, S., *Pour lire Hegel et Marx*, Éd. Sociales, París 1980.
–, *Retour sur le jeune Marx*, Méridiens Klincksieck, París 1986.
MEYER, Th., *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg 1973.
MONDOLFO, R., *Marx y el marxismo. Estudios histórico-críticos*, FCE, México 1960.
–, *El humanismo de Marx*, trad. de O. Galetti, FCE, México 1964.
MORISHIMA, M., *La teoría económica de Marx*, Tecnos, Madrid 1976.
OCARIZ BRAÑA, F., *El marxismo: teoría y práctica de una revolución*, Palabra, Madrid 1975.
–, *Introducción al marxismo*, Biblioteca cultural de RTVE, Madrid 1976.
O'ROURKE, J.J., *The problem of freedom in marxist thought*, D. Reddel, Dordrecht 1974.
PAILLET, M., *Marx contre Marx. La société technobureaucratique*, Denoël, París 1971.
PAYNE, R., *El desconocido Karl Marx*, trad. de P. Giralt Gorina, Bruguera, Barcelona 1975.
PETROVIC, G., *Marxismo contra Stalinismo. Marx en la primera mitad del siglo XX*, Seix Barral, Barcelona 1970.
PIETTRE, A., *Marx y el marxismo*, Rialp, Madrid 1962.
POPITZ, H., *Der entfremdete Mensch*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basilea 1953; reed. Francfort del Meno 1967.
POST, W., *La crítica de la religión en Karl Marx*, trad. de R. Jimeno, Herder, Barcelona 1972.
RADDATZ, F.J., *Karl Marx. Une biographie politique*, Fayard, París 1978.
RAURICH, H., *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Marymar, Buenos Aires 1968.
RIAZANOV, D., *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*, Ed. Europa-América, Buenos Aires s/f.
RODRÍGUEZ PANIAGUA, J.M., *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid 1972.
RODRÍGUEZ DE YURRE, *El marxismo. Exposición y crítica*, 2 vols., Ed. Católica, Madrid 1976 (BAC Maior 11 y 12).
ROLFES, H., *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken. Eine kritische Darstellung*, con un prólogo de J.B. Metz, Patmos, Düsseldorf 1971.

ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico*, A. Corazón, Madrid 1971.
RUBEL, M., *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, París 1957.
–, *Marx critique du marxisme*, Payot, París 1974.
RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica*, Sígueme, Salamanca 1978.
SACRISTÁN, M., *Panfletos y materiales*, I: *Sobre Marx y marxismo*, ed. preparada por J. RUIZ CAPELLA, Icaria, Barcelona 1983.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Las ideas estéticas de Marx*, Era, México 1969.
–, *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, México 1982.
SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París 1960.
SCHAFF, A., *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*, Europa Verlag, Viena 1964.
–, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Viena 1965.
–, *Humanismo socialista*, Paidós, Buenos Aires 1966.
SCHUMPETER, J., *Diez grandes economistas. De Marx a Keynes*, trad. de F. Estapé, Bosch, Barcelona 1955.
SEGURA, A., *Marx y los neo-hegelianos. De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Miracle, Barcelona 1976.
SÈVE, L., *Marxisme et théorie de la personnalité*, Éd. Sociales, París 1969.
SILVA, L., *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx*, Aldafil, Caracas 1983.
THIER, E., *Das Menschenbild des jungen Marx*, Vandenhaeck & Ruprecht, Gotinga 1957.
TOUILLEUX, P., *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*, Desclée, Tournai 1960.
TUCKER, R., *Philosophy and myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
–, *The marxian revolutionary idea*, Londres 1969.
UREÑA, E.M., *Karl Marx economista. Lo que Marx realmente quiso decir*, Tecnos, Madrid 1972.
VALVERDE, C., *Los orígenes del marxismo*, Ed. Católica, Madrid 1974 (BAC 358).
–, *El materialismo dialéctico. El pensamiento de Marx y Engels*, Espasa-Calpe, Madrid 1979.
VÁZQUEZ, E., *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1967.
VRANICKI, P., *Geschichte des Marxismus*, 2 vols., Francfort del Meno 1972-1974.
WACKENHEIM, CH., *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, PUF, París 1963; versión castellana: *La quiebra de la religión según Karl Marx*, trad. de F. Gironella, Península, Barcelona 1973.
ZELENY, J., *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona 1974.

Para una más amplia información bibliográfica véase J. LACHTS, *Marxist philosophy. A bibliographical Guide*, The University of Carolina Press, Chapel Hill 1967; *Karl Marx-Friedrich Engels. Eine Literaturzusammenstellung zum Karl Marx Jahr 1968*, Dietz Verlag, Berlín 1968; *Bibliografía sobre marxismo y revolución*, Dédalo, Madrid 1977.

5. NIETZSCHE

Fuentes e instrumentos de trabajo. La primera edición de las obras completas de Nietzsche a cargo del Archivo Nietzsche de Weimar, conocida como *Grossoctavausgabe* (edic. en 8.º mayor), 20 vols., Leipzig 1899ss, a la que corresponde la *Kleinoctavausgabe* (edic. en 8.º menor), 16 vols., Leipzig 1899ss, se ha hecho tardíamente célebre por las falsificaciones perpetradas por los editores (la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, y su discípulo, Peter Gast) en algunos pasajes de la correspondencia y en la ordenación sistemática de los fragmentos póstumos que constituyen *La voluntad de poder*. Existe también una edición más breve: *Werke*, ed. A. BÄUMLER, 6 vols., Kröner, Leipzig 1930, y otra más amplia y cuidada: *Gesammelte Werke. Musarion Ausgabe*, ed. R. y M. OEHLER y F. WÜRZBACH, 21 vols. más dos de índices, Munich 1920-1929. Esta última edición es la que nosotros hemos utilizado como substitutivo de la nueva edición crítica en curso de publicación.

En 1933 el Archivo Nietzsche emprendió la publicación de una *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Beck, Munich 1933ss, que desgraciadamente no pudo ser completada. Hay que esperar, pues, a los años de la segunda posguerra mundial para dar con el acontecimiento filológico que cambiaría de golpe la anterior situación. Nos referimos a la publicación de una nueva edición de la obra de Nietzsche con una selección de correspondencia: *Werke in drei Bänden*, ed. por K. SCHLECHTA, Hanser, Munich 1956, a la que en 1965 se añadió un volumen de *Register*. La importancia de esta edición reside en el hecho de que ofrece por vez primera en forma cronológica el amplio material que Elisabeth Förster-Nietzsche y Peter Gast ordenaron en forma sistemática con el título de *La voluntad de poder*. Pese al decisivo paso adelante dado por Schlechta faltaba todavía una edición crítica completa de la obra y de la correspondencia entera de Nietzsche. A esta ausencia responde la magna edición en curso: *F.N. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. por G. COLLI y M. MONTINARI, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1967ss.

De modo similar a la de Marx, aunque por razones distintas, la obra de Nietzsche ha tenido y tiene entre nosotros una difusión extraordinaria. La abundancia y variedad de las traducciones castellanas de Nietzsche corren parejas, sin embargo, con el desorden y la irregularidad. Mientras existen varias traducciones de una misma obra, falta una edición completa científicamente solvente. Dejamos, pues, aquí de lado las numerosas traducciones de obras particulares y reseñamos únicamente las dos ediciones que nosotros alternativamente hemos utilizado. La primera se intitula: *Obras completas*, trad. de E. Ovejero y Maury y F. González Vicén, 12 vols., Aguilar, Madrid 1932ss; 15 vols., Aguilar, Buenos Aires 1948-1951. La segunda contiene la excelente traducción, con abundante anotación histórico-filológica, de A. Sánchez Pascual, publicada en volúmenes separados por Alianza Editorial, Madrid 1972ss. Hasta ahora han aparecido: *Así habló Zaratustra* (1972, [12]1985); *La genealogía de la moral* (1972, [7]1983); *Más allá del bien y del mal* (1972, [9]1986); *Crepúsculo de los ídolos* (1973, [7]1986); *El Anticristo* (1974, [11]1985); *Consideraciones intempestivas*. I: *David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)* (1986).

Mencionemos finalmente la aparición de varias traducciones al catalán: *La genealogia de la moral*, trad. de J. Leita, Laia, Barcelona [2]1983; *Això parlà Zaratustra*, trad. de M. Carbonell, Ed. 62, Barcelona 1983; *La gaia ciència*, trad. de J. Leita, Laia, Barcelona 1984.

Estudios. La literatura en torno a Nietzsche es sobreabundante y crece sin parar. En la selección que sigue hemos tenido en cuenta sobre todo las grandes monografías clásicas y las obras y autores que iluminan algún punto o aportan una nueva interpretación. Como siempre hemos puesto especial atención en la bibliografía publicada en castellano, ya sean obras originales, ya traducciones.

ANDLER, C., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vols., Bossard, París 1920-1931; 3 vols., París [5]1958.
ANDREAS-SALOMÉ, L., *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena 1894; reed., Dresde 1924; versión castellana: *Nietzsche*, Zero, Madrid 1978, [3]1980.
ASTRADA, C., *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, Dédalo, Buenos Aires 1960.
ÁVILA CRESPO, R., *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada 1986.
BAEUMLER, A., *Nietzsche, der Philosoph und der Politiker*, Leipzig 1926.
BATAILLE, G., *Sur Nietzsche, volonté de chance*, París 1945; versión castellana: *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid 1972.
–, *Somme athéologique*. III. *Sur Nietzsche*, París 1941.
BENZ, E., *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, Leiden 1956.

BERTRAM, E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlín 1918; reed. a cargo de H. BUCHNER, Bonn 1965.
BISER, E., *«Gott ist tot». Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel, Munich 1962; versión castellana: *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1974.
BLUNCK, R., *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend*, Munich-Basilea 1953.
BRITON, C., *Nietzsche*, Losada, Buenos Aires 1947; reed. 1952.
COLLI, G., *Dopo Nietzsche*, Milán 1974; versión castellana: *Después de Nietzsche*, trad. de C. Artal, Anagrama, Barcelona 1978.
–, *Scritti su Nietzsche*, Milán 1980.
COPLESTON, F., *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*, Londres 1942.
CRESSON, A., *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, París 1943.
CHAIX-RUY, J., *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, París 1977; versión castellana: *Síntesis del pensamiento de Nietzsche*, trad. de M. Canal, Nova Terra, Barcelona 1974.
CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1978.
DANTO, A.C., *Nietzsche as philosopher*, MacMillan, Nueva York 1965.
DE FEO, N.M., *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari 1965.
DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París 1962; versión castellana: *Nietzsche y la filosofía*, trad. de C. Artal, Anagrama, Barcelona 1971.
–, *Nietzsche. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París 1964.
DELHOMME, J.N., *Nietzsche*, trad. de F. López Castro, Edaf, Madrid 1975.
DERRIDA, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Venecia 1976.
DEUSSEN, P., *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1901.
DREWS, A., *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg 1904.
En favor de Nietzsche, a cargo de E. TRÍAS y otros autores, Taurus, Madrid 1972.
FIGL, J., *Interpretation als Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung in später Nachlass*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1982.
FINK, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960; versión castellana: *La filosofía de Nietzsche*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1966; reed. 1976.
FISTETTI, F., *La volontà di valori. L'etico-politico dopo Nietzsche*, Dedalo, Bari 1981.
FÖRSTER-NIETZSCHE, E., *Das Leben Friedrich Nietzsches*, 3 vols., Leipzig 1895; reed. 1904.
FOUCAULT, M., *Nietzsche, Freud, Marx. Actes du VIIème Symposion International de Royaumont, juillet 1964*; versión castellana: *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona 1970.
–, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, en: *Hommage à Jean Hyppolite*, París 1971.
FRENZEL, I., *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo 1966; versión castellana: *Nietzsche*, Salvat, Barcelona 1984.
FUNKE, M., *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Fromman, Stuttgart 1974.
GÁRATE, R., *Nietzsche. Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal*, Mensajero, Bilbao 1968.
GOEDERT, G., *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes: Souffrance et compassion*, Beauchesne, París 1972.
GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil, París 1966.
GRAU, G.G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Schulte, Francfort del Meno 1958.
GRIMM, R.H., *Nietzsche's theory of knowledge*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1977.
HABERMAS, J., *Nachwort* a *Friedrich Nietzsche. Erkenntnistheoretische Schriften*, Francfort del Meno 1968; versión castellana: *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Cuadernos Teorema, Valencia 1977.
–, *Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1982.
HALÉVY, D., *La vie de Nietzsche*, París 1909; reed. revisada 1944; en castellano: *Nietzsche*, La Nave, Madrid 1931; Emecé, Buenos Aires 1946.

HEIDEGGER, M., *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en: *Holzwege* (GA, vol. V), p. 209-267.
–, *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfullingen 1961.
HEIMSOETH, H., *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus*, Wiesbaden 1955.
HENKE, D., *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen 1981.
HILDEBRANDT, K., *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Berlín 1926.
JANZ, C.P., *Nietzsche. Biographie*, Munich-Viena 1978-1979; versión castellana: *Friedrich Nietzsche*, 4 vols., Alianza, Madrid 1981-1985.
JASPERS, K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter, Berlín 1950; reed. 1981; versión castellana: *Nietzsche*, trad. de E. Estiu, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1963.
–, *Nietzsche und das Christentum*, Piper, Munich 1952; versión castellana: *Nietzsche y el cristianismo*, Deucalión, Buenos Aires 1955.
JIMÉNEZ MORENO, L., *Nietzsche*, Labor, Barcelona 1972.
–, *El pensamiento de Nietzsche*, Cincel, Madrid 1986.
JOEL, C., *Nietzsche und die Romantik*, Jena 1905.
JÜNGER, F.G., *Nietzsche*, Klostermann, Francfort del Meno 1949.
KAFTAN, J., *Aus der Werkstatt des Übermenschen*, Heilbron 1906.
KAUFMANN, W.N., *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950; Nueva York 1956; 4.ª ed. revisada, Princeton University Press, Princeton 1974.
KAULBACH, F., *Nietzsches Ideal einer Experimentalphilosophie*, Colonia-Viena 1980.
KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, París 1969; versión castellana: *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. de N. Sánchez y T. Wangemann, Seix Barral, Barcelona 1972.
KOFMAN, S., *Nietzsche et la métaphore*, Payot, París 1972.
LANGE-EICHBAUM, W., *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*, Hamburgo 1946.
LANNOZ, J.C., *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*, Desclée, París 1952.
LEA, F.A., *The tragic philosopher. A study of F. Nietzsche*, Methuen and C., Londres 1957.
LEFEBVRE, H., *Nietzsche*, París 1939; versión castellana: *Nietzsche*, trad. de A.H. de Gaos, FCE, México 1940; reed. 1972.
–, *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Siglo XXI, Madrid 1976.
LICHTENBERGER, H., *La philosophie de Nietzsche*, Alcan, París 1898, [10]1907; versión castellana: *La filosofía de Nietzsche*, trad. de J.E. Matheu, D. Jorro, Madrid 1910.
LOTZ, J.B., *Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Knecht, Francfort del Meno 1953.
LÖWITH, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1955; Meiner, Hamburgo [3]1978.
MAGNUS, B., *Nietzsche's existential imperative*, Bloomington, Londres 1978.
MANN, E., *Nietzsche*, en: *Mass und Werk 2*, Zurich 1939; versión castellana: *El pensamiento vivo de Nietzsche*, Losada, Buenos Aires 1939, [3]1947.
MANN, T., *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlín 1948.
MARCEL, G., *Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu* (inédito), en: *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, París 1979, p. 9-24.
MARTIN, A. VON, *Nietzsche und Burckhardt. Zwei geistige Welten im Dialog*, Erasmusverlag, Munich 1947.
MARTÍNEZ ESTRADA, E., *Nietzsche*, Emecé, Buenos Aires 1945.
MASSUH, V., *Nietzsche y el fin de la religión*, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1969.
MATEU, F., *Nietzsche*, Ariel, Barcelona 1945.
MESSER, A., *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, Strecker und Schröder, Stuttgart 1922.
MONTINARI, M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma 1975.
–, *Su Nietzsche*, Roma 1982.

MOREL, G., *Nietzsche*, 3 vols., Aubier-Montaigne, París 1970-1971.
MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1971.
MURGUÍA, A., *Del saber esencial. Sabiduría y conocimiento en la obra de Nietzsche*, Pleamar, Buenos Aires 1980.
MURIN, CH., *Nietzsche. Généalogie d'une pensée*, Presses Universitaires, Montreal 1979.
Nietzsche, dirigido por J. SALAQUARDA, Darmstadt 1980 (selección de estudios importantes posteriores a 1947).
Nietzsche-Studien, dirigido por M. MONTINARI, W. MÜLLER-LAUTER, H. WENZEL, Walter de Gruyter, Berlín 1972ss.
PENZO, G., *Friedrich Nietzsche nella interpretatione heideggeriana*, Patron Editore, Bolonia 1976.
PFEIL, H., *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Hain, Meisenheim a. Glan 1977.
PODACH, E., *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930.
PUY, F., *El derecho y el Estado en Nietzsche*, Ed. Nacional, Madrid 1966.
QUESADA, J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona 1988.
REMMERT, G., *Leiberleben als Sprung der Kunst. Zur Ästhetik Friedrich Nietzsches*, Bonn 1976.
REY, J.M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, París 1971.
ROSS, W., *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1950.
RÖTTGES, H., *Nietzsche und die Dialektic der Aufklärung*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 1972.
RUKSER, U., *Nietzsche in der Hispania. Ein Beitrag zur spanischen Kultur- und Geistesgeschichte*, Francke Verlag, Munich 1962.
SAVATER, F., *Conocer Nietzsche y su obra*, Dopesa, Barcelona 1972, ³1979.
–, *Nietzsche*, Barcanova, Barcelona 1982.
SCHLECHTA, K., *Der junge Nietzsche und das classische Altertum*, Maguncia 1948.
–, *Nietzsches grösster Mittag*, Klostermann, Francfort del Meno 1954.
–, *Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge*, Hanser, Munich 1958.
–, *Nietzsche-Kronik. Daten zu Leben und Werk*, Munich-Viena 1975.
SCHLECHTA, K. - ANDERS, A., *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1962.
SIEGMUND, G., *Nietzsche, der «Atheist» und der «Antichrist»*, Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1932.
SIMMEL, G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907; versión castellana: *Schopenhauer y Nietzsche*, F. Beltrán, Madrid 1915.
SOBEJANO, G., *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967.
SOJCHER, J., *La question et le sens. Esthétique de Nietzsche*, París 1972.
SOLOMON, R., *Nietzsche. A collection of critical essays*, Anchor Books, Nueva York 1973.
STERN, J.P., *A study of Nietzsche*, Cambridge 1979.
TEJERA, V., *Nietzsche and greek Thought*, Nijhoff, Dordrecht 1987.
THIBON, G., *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lyón 1948; versión castellana: *Nietzsche o el declinar del espíritu*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951.
ULMER, K., *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*, Berna 1962.
ULRICH, H.G., *Anthropologie und Ethik bei Friedrich Nietzsche*, Kaiser, Munich 1975.
VALADIER, P., *Essais sur la modernité, Nietzsche et Marx. Diagnostic*, Cerf-Desclée, París 1974.
–, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Éd. du Cerf, París 1974; versión castellana: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1982.
–, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, París 1979.
VATTIMO, G., *Ipotesi su Nietzsche*, Turín 1967.

–, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milán 1974.
–, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'hermeneutica*, Milán 1981.
–, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985; versión castellana: *Introducción a Nietzsche*, trad. de J. Binaghi, Península, Barcelona 1987.
VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, prólogo de E. Trías, Anthropos, Barcelona 1987.
VOGEL, M., *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Ratisbona 1966.
VOLKMANN-SCHLUCK, K.H., *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Klostermann, Francfort del Meno 1968.
WEIN, H., *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunckt nachchristlicher Anthropologie*, La Haya 1962.
WELTE, B., *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Gentner Verlag, Darmstadt 1958; versión castellana: *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Taurus, Madrid 1962.
WEYMANN-WEYHE, W., *Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1948.
WOLFF, H.M., *Nietzsche. Der Weg zum Nicht*, Berna 1956.
WÜRZBACH, F., *Nietzsche. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, Berlín 1942.
ZAHN, L., *Nietzsche. Eine Lebenschronik*, Darmstadt 1950.
90 Jahre philosophische Nietzsche Rezeption, dirigido por A. GUZZONI, Meisenheim a. Glan 1975.

Para una mayor información bibliográfica véase H.W. REICHERT - K. SCHLECHTA, *Internationale Nietzsche-Bibliographie*, Univ. of North Carolina Press, Chapell Hill N.C. 1950; 2.ª ed. revisada y ampliada 1968. Para los años 1968-1971 se encuentra una continuación de la anterior bibliografía en «Nietzsche-Studien» 2 (1973) y, a partir de esta fecha, en cada segundo volumen. Es útil también la bibliografía comentada de P. VALADIER, *Bulletin nietzschéen*, «Archives de Philosophie» (1971ss). Digamos finalmente que el lector interesado encontrará una amplia selección de bibliografía sobre Nietzsche, ordenada en varias secciones: biografías, monografías, estudios particulares, etc., en G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona 1987, p. 190-218.

6. DILTHEY

Fuentes e instrumentos de trabajo. Sin ser exactamente unas «Obras completas», constituyen al menos un equivalente de ellas los así llamados *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Leipzig-Berlín 1914-1936; Stuttgart-Gotinga ⁶1966. Al margen de esta edición hay que tener también en cuenta los volúmenes que siguen: *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, ed. por H.G. GADAMER, Klostermann, Francfort del Meno 1949; *Schriften zur Pädagogik*, ed. por H.H. GROOTHOFF y U. HERRMANN, Paderborn 1971; *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, ed. por H.U. LESSING, Gotinga 1983.

Existe una traducción castellana de los *Gesammelte Schriften*, aunque con un orden distinto al del original alemán: *Obras de Dilthey*, trad. de E. Imaz (en colaboración con J. Gaos, W. Roces y J. Roura Parella), 9 vols., FCE, México 1944-1963. He aquí los títulos de los respectivos volúmenes: I. *Introducción a las ciencias del espíritu*; II. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*; III. *De Leibniz a Goethe*; IV. *Vida y poesía*; V. *Hegel y el idealismo*; VI. *Psicología y teoría del conocimiento*; VII. *El mundo histórico*; VIII. *Teoría de la concepción del mundo*; IX. *Literatura y fantasía*.

Véase también en volumen aparte: *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de J. Marías, Rev. Occ., Madrid 1944; reed. 1974; *Historia de la pedagogía*, trad. de L. Luzuriaga, Buenos Aires 1944; *Historia de la filosofía*, trad. de E. Imaz, México 1951; *Crítica de la razón histórica*, ed. de H.U. LESSING, trad. de L. Moya Espí, Península, Barcelona 1986.

Ofrecen abundante documentación de primera mano: *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern* (1852-1870), ed. por C. MISCH, Leipzig-Berlín 1933; reprod. fotomec. Stuttgart-Gotinga 1960; G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis W. Diltheys*, Francfort del Meno 1947. Entre los recuentos de correspondencia se recomienda por su importancia: *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg (1877-1897)*, ed. por S. VON DEN SCHULENBERG, Halle 1923.

Estudios. El interés por el pensamiento de Dilthey ha decrecido ostensiblemente en los últimos decenios, sobre todo en el mundo de habla castellana. En la selección que sigue tenemos en cuenta las monografías más importantes, amén de algunos estudios más especializados.

ARON, R., *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Gallimard, París 1950

BIANCO, F., *Introduzione a Dilthey*, Laterza, Bari 1985.

BOLLNOW, O.F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Teubner, Leipzig 1936; Stuttgart ^{3}1967.

CÜPPERS, C., *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken W. Diltheys*, Leipzig-Berlín 1933.

DEGENER, A., *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, Röhrscheid, Bonn 1933.

DÍAZ DE CERIO, F., *W. Dilthey y el problema del mundo histórico. Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general*, J. Flors, Barcelona 1959.

–, *Introducción a la filosofía de W. Dilthey*, J. Flors, Barcelona 1963.

DIWALD, H., *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Gotinga 1963.

FERNÁNDEZ, C., *Dilthey*, Centro Ed. América Latina, Buenos Aires 1967.

HERRMANN, U., *Die Pädagogik W. Diltheys. Ihr wissenschaftstheoretischer Ansatz in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, Gotinga 1971.

HODGES, H.A., *The philosophy of W. Dilthey*, Routledge and Kegan, Londres 1952.

IMAZ, E., *Asedio a Dilthey. Un ensayo de interpretación*, FCE, México 1945.

–, *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, Colegio de México, México 1946; reed. 1979.

INNEICHEN, H., *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, Francfort del Meno-Maguncia 1975.

JOHACH, H., *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Dilthey*, Meisenheim a. Glan 1974.

KRAUSSER, P., *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Handlungstheorie*, Francfort del Meno-Maguncia 1968.

LANDGREBE, L., *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, «Jahrb. für Philos. und phänom. Forschung» 9 (1928) 237-366.

LIEBERT, A., *W. Dilthey. Eine Würdigung seines Werkes zum 100. Geburtstag der Philosophen*, Berlín 1933.

MAKKREEL, R.A., *Dilthey, philosopher of the human studies*, Univ. Press, Princeton 1975.

MARALDO, J.C., *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen über Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1974.

MARINI, G., *Dilthey e la comprensione del mondo humano*, Giuffrè, Milán 1965.

MISCH, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt 1967.

ORTEGA Y GASSET, J., *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, «Revista de Occidente» 125 (1933) 124-147; 126 (1933) 241-272; 127 (1934) 87-116; *Obras completas*, vol. VI, p. 165-214.

PUCCIARELLI, E., *Introducción a la filosofía de Dilthey*, Buenos Aires 1944.

RENTHE-FINK, L. VON, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*, Gotinga 1964 («Abhdl. der Akad. der Wissenschaften»).

RODI, F., *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart 1969.

ROTHACKER, E., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Darmstadt 1965.

ROURA PARELLA, J., *El mundo histórico-social*, Ed. Universidad Nacional, México 1948.

STEFANOVICS, T., *Dilthey. Una filosofía de la vida*, Montevideo 1961.

SUTER, J.F., *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey*, Basilea 1960 («Studia Philos.», Supl. 8).

TREJO, W., *Introducción a Dilthey*, Universidad de Veracruz, México 1962.

Para una más amplia información bibliográfica véase U. HERRMANN, *Bibliographie. Wilhelm Dilthey. Quellen und Literatur*, Pedag. Bibliogr. Reihe A, vol. I, Weinheim-Berlín-Basilea 1969. Cf. también F. DÍAZ DE CERIO, *Bibliografía de Dilthey*, «Pensamiento» 95 (1968) 125-258.

7. HUSSERL

Fuentes e instrumentos de trabajo. La obra de Husserl es objeto de una magnífica edición crítica que corre a cargo del Archivo Husserl de Lovaina en colaboración con el de Colonia: *Husserliana-Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Nijhoff, La Haya 1950ss. Indicamos a continuación el título de los volúmenes hasta ahora publicados: I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. de S. STRASSER (1950); II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. de W. BIEMEL (1950); III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. de W. BIEMEL (1950; ^{2}1976); III/1. *Ideen* etc. *Text der 1.-3. Auflage*, reed. de K. SCHUHMANN (1952); III/2. *Ideen* etc. *Ergänzende Texte (1912-1929)*, reed. de K. SCHUHMANN (1976); IV. *Ideen* etc. II. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. de M. BIEMEL (1952); V. *Ideen* etc. III. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Nachwort*, ed. de M. BIEMEL (1952); VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. de W. BIEMEL (1954); VII. *Erste Philosophie (1923-1924)*. I. *Kritische Ideengeschichte*, ed. de R. BOEHM (1956); VIII. *Erste Philosophie (1923-1924)*. II. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. de R. BOEHM (1959); IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. de W. BIEMEL (1962); X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, reed. de R. BOEHM (1966); XI. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungen- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, ed. de M. FLEISCHER (1966); XII. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, ed. de I. ELEY (1970); XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. I: *1905-1920*, ed. de I. Kern (1973); XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. II. *1921-1928*, ed. de I. KERN (1973); XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. III: *1929-1935*, ed. de I. KERN (1973); XVI. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. de U. CLAESGES (1973); XVII. *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, ed. de P. JANSSEN (1974); XVIII. *Logische Untersuchungen*. I. *Prolegomena zur reinen Logik*, ed. de E. HOLENSTEIN (1975); XXII. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, ed. de B. RANG (1979); XXIII. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*, ed. de E. MARBACH (1980). La serie consta también del apartado: *Dokumente*. I: SCHUHMANN, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg* (1977).

Se encuentran fuera de la serie *Husserliana*: *Logische Untersuchungen*, 1.ª ed. en 2 vols., Halle 1900-1901; *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1 (1910-1911); ed. W. SZILASI, Francfort del Meno 1963; *Erfharung und Urteil*, ed. L. LANDGREBE, Hamburgo ^{4}1972.

Hay traducción castellana de las principales obras de Husserl: *Investigaciones lógicas*, trad. de M. García Morente y J. Gaos, Rev. Occ., Madrid 1929; reed. Alianza, Madrid 1982; *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. de M. García-Baró, FCE, México-Madrid 1982; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, México 1949; reed., Madrid 1985; *Meditaciones cartesianas*, trad. de M.A. Presas, Ed. Paulinas, Madrid, 1979; *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. de L. Villoro, Centro de estudios

filosóficos, México 1962; *Experiencia y juicio*, trad. de I. Reuter, México 1980; *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de E. Tabernig, Nova, Buenos Aires 1981; *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. de O.E. Langfelder, Nova, Buenos Aires 1959; *Fenomenología* (artículo de Husserl para la *Enciclopedia Británica*, con las correcciones que sobre él realizó Heidegger), trad. de E. Garzón, «Arché» 3 (1966) 3-37.

Estudios. La obra de Husserl ha dado lugar a una amplia e ininterrumpida corriente de estudios y comentarios, entre los que sobresalen los contenidos en la serie «Phaenomenologica». Reseñamos sólo los más importantes, en especial los publicados en castellano:

ADORNO, T.W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956; versión castellana: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Monte Ávila, Caracas 1970.

AGUIRRE, A., *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls* (Ph. 38), Nijhoff, La Haya 1970.

–, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

ALÈS BELLO, A., *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985.

ALMEIDA, G.A. DE, *Sinn und Gehalt in der genetischen Phänomenologie* (Ph. 47), Nijhoff, La Haya 1972.

ARIAS MUÑOZ, J.A., *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Fragua, Madrid 1982.

BACHELARD, S., *La logique de Husserl. Étude sur logique formelle et logique transcendentale*, PUF, París 1957.

BERGER, G., *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier, París 1941, ²1950.

BIEMEL, W., *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, «Zeitschr. für philos. Forschung» 13 (1959) 187-213; versión castellana: *Las fases decisivas del desarrollo de la filosofía de Husserl*, «Convivium» 5-6 (1958) 5-35.

BIRAL, A., *L'unità del sapere in Husserl*, Cedam, Padua 1967.

BOEHM, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie* (Ph. 26), Nijhoff, La Haya 1968.

BOER, TH. DE, *The development of Husserl's thought* (Ph. 76), Nijhoff, La Haya 1978.

BOSIO, F., *Fondazione della logica in Husserl*, Campugnani Nigri, Milán 1966.

BLUMENBERG, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, en: *Wirklichkeit in der wir leben*, Stuttgart 1981.

BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskripten E. Husserls*, Nijhoff, La Haya 1955.

BROEKMANN, J.A., *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl* (Ph. 12), Nijhoff, La Haya 1963.

CAIRNS, D., *Guide for translating Husserl* (Ph. 55), Nijhoff, La Haya 1973.

CASO, A., *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, Porrua, México 1946.

CELMS, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. de J. Gaos, Rev. Occ., Madrid. 1931.

CRUZ VÉLEZ, D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1970.

CHRISTOFF, D., *Husserl*, Seghers, París 1966; versión castellana: *Husserl o el retorno de las cosas*, trad. de I. Gómez Romero, Edaf, Madrid 1979.

DERRIDA, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, París 1967; versión castellana: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de P. Peñalver, Pre-textos, Valencia 1985.

DÍAZ, C., *Husserl. Intencionalidad y fenomenología*, ZYX, Madrid 1971.

DIEMER, A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, Hain, Meisenheim a. Glan 1956.

DUFREE, H.A., *Analytical philosophy and phenomenology*, Nijhoff, La Haya 1976.

Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centénaire de la naissance du philosophe (Ph. 4), Nijhoff, La Haya 1959.

ELEY, L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, La Haya 1961.

FARBER, M., *The foundation of phenomenology: E. Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy*, Harvard Press, Cambridge (Mass.) 1943; versión castellana: *Husserl*, trad. de J.M. Coco, Losange, Buenos Aires 1956.

FINK, E., *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)* (Ph. 21), Nijhoff, La Haya 1966.

FRAGA, G. DE, *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma problemática da fenomenologia*, Univ. de Coimbra, Coimbra 1966.

FRAGATA, J., *La fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*, Braga 1959, ²1962.

–, *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Libr. Cruz, Braga 1962.

FUCHS, W.W., *Phenomenology and the metaphysics of presence. An essay in the philosophy of Edmund Husserl* (Ph. 69), Nijhoff, La Haya 1976.

FUNKE, G., *Phänomenologie. Metaphysik oder Methode?*, Bouvier, Bonn 1966.

GADAMER, H.G., *Die phänomenologische Bewegung*, en: *Kleine Schriften*, III, Tubinga 1972, p. 150-189.

GAOS, J., *Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl*, México 1960.

GÓMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*, prólogo de A. Millán Pueyes, Cincel, Madrid 1986.

GRANEL, G., *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Gallimard, París 1968.

GURWITSCH, A., *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, París 1957.

HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, vol. XXIV), Francfort del Meno 1975.

–, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriff* (GA, vol. XX), Francfort del Meno 1979.

HELD, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentales Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik* (Ph. 23), Nijhoff, La Haya 1966.

HERMANN, F.W. VON, *Husserl und die Meditationen des Descartes*, Klostermann, Francfort del Meno 1971.

HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie Husserls*, Alber, Friburgo de Brisgovia 1962.

HOYOS-VÁZQUEZ, G., *Intentionalität als Verantwortung* (Ph. 67), Nijhoff, La Haya 1976.

Husserl, ed. H. NOACK, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.

Husserl. Expositions and Appraisals, ed. F.A. ELLISTON, Univ. of Notre Dame Press, N. Dame (Indiana) 1977.

Husserl et la pensée moderne, ed. H.L. VAN BREDA y J. TAMINAUX (Ph. 2), Nijhoff, La Haya 1959.

Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont (1957), trad. de E. MACI, Paidós, Buenos Aires 1968.

INGARDEN, R., *On the motives which led Husserl to transcendental idealism* (Ph. 64), Nijhoff, La Haya 1975.

ILLEMANN, W., *Husserls vor-phänomenologische Philosophie*, Hirzel, Leipzig 1932.

IRIBARNE, J.V., *La intersubjetividad en Husserl*, Lohlé, Buenos Aires 1987.

JANSSEN, P., *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1976.

KELKEL, L. - SCHERER, R., *Husserl, sa vie, son oeuvre*, PUF, París 1964.

KERN, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus* (Ph. 16), Nijhoff, La Haya 1964.

KOCKELMANS, J.J., *A first introduction to Husserl's phenomenology*, Pittsburg 1967.

KOGAN, J., *Husserl*, Centro ed. América latina, Buenos Aires 1967.

KOLAKOWSKI, L., *Husserl y la búsqueda de la certeza*, trad. de A. Murguía, Alianza, Madrid 1977.

LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1968; reed. 1978; versión castellana: *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. de M.A. Presas, Ed. Suramericana, Buenos Aires 1968.
–, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1968; versión castellana: *Fenomenología e historia*, trad. de M.A. Presas, Monte Ávila, Caracas 1975.
–, *Faktizität und Individuation*, Hamburgo 1982.
LAUER, Q., *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionalité*, PUF, París 1955.
Lebenswelt und Wissenschaft in der Phänomenologie Husserls, ed. E. STRÖKER, Klostermann, Francfort del Meno 1979.
LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, París 1930; reed., Vrin, París 1963, [3]1970.
LYOTARD, J.F., *La phénoménologie*, PUF, París 1954, [7]1969.
MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (Ph. 59), Nijhoff, La Haya 1974.
MAYZ VALLENILLA, E., *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Fac. de Humanidades y Educación, Caracas 1956.
MILLÁN PUEYES, A., *El problema del ente social. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, CSIC, Madrid 1947.
MURALT, A. DE, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, PUF, París 1958; versión castellana: *La idea de fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, trad. de R. Guerra, UNAM, México 1963.
MÜLLER, W.H., *Die Philosophie Edmund Husserls*, Bonn 1956.
NATANSON, M., *Edmund Husserl: philosopher of infinite tasks*, Evanston 1973.
PACCHIANI, C., *L'idea della scienza in Husserl*, Cedam, Padua 1973.
PACI, E., *Función de las ciencias y significado del hombre*, trad. de E. de la Peña, FCE, México 1968.
PEURSEN, C.A., *Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart 1969.
Phänomenologie lebendig oder tot?, dirigido por M. HEIDEGGER, L. LANDGREBE, E. FINK y otros autores, Karlsruhe 1969.
Phänomenologie und Marxismus, ed. por B. WALDENFELS, J. BROEKMAN, A. PAZANIN, 3 vols., Francfort del Meno 1977-1978.
Phänomenologische Forschungen, ed. por E.W. ORTH, Friburgo de Brisgovia-Munich 1973ss. Véase en particular vol. VI/VIII. *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen* (1978).
Philosophical essays in memory of Edmund Husserl, ed. M. FARBER, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) 1941.
PIANA, G., *Esistenza e storia nelle inediti de Husserl*, Campugnani Nigri, Milán 1965.
PIUCEVIC, E., *Husserl and phenomenology*, Hutchinson, Londres 1970.
Problèmes actuels de phénoménologie, ed. H.L. VAN BREDA, Desclée de Brouwer, Bruselas 1952.
RAGIUNTI, R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Bari 1973.
REINACH, A., *Was ist Phänomenologie?*, Munich 1951; versión castellana: *Introducción a la fenomenología*, trad. de R. Rovira, Madrid 1986.
RICOEUR, P., *Kant et Husserl*, «Kantstudien» 46 (1954-1955) 44-67.
–, *Étude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl*, «Rev. philos. de Louvain» 52 (1954) 75-109.
ROBBERECHTS, L., *Edmund Husserl. Eine Einführung in seine Phänomenologie*, Hamburgo 1967; versión castellana: *El pensamiento de Husserl*, FCE, México 1968.
ROTH, A., *Husserls Ethische Untersuchungen dargestellt Anhand seiner Vorlesungs Manuskripte* (Ph. 7), Nijhoff, La Haya 1960.
RUGGENINI, M., *Verità e soggetività. L'idealismo fenomenologico di Edmundo Husserl*, Fiorini, Verona 1974.
SANCIPRIANO, M., *Il logos di Husserl. Geneologia della logica e dinamica intenzionale*, Bottega d'Erasmo, Turín 1962.
–, *L'ethos di Husserl. Comunicazione intersoggetiva e etica sociale*, Gisppichelli, Turín 1967.

SAN MARTÍN SALA, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona 1987.
SARAIVA, M.M., *L'imagination selon Husserl* (Ph. 34), Nijhoff, La Haya 1970.
SCHERER, R., *La phénoménologie des «Recherches logiques» de Husserl*, PUF, París 1967; versión castellana: *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl*, trad. de J. Díaz, Gredos, Madrid 1969.
SCHUHMANN, K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie E. Husserls* (Ph. 42), Nijhoff, La Haya 1971.
–, *Die Dialektik der Phänomenologie*. I. *Husserl über Pfänder;* II. *Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Ph. 56-57), Nijhoff, La Haya 1973.
SEEBOHM, T., *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie*, Bouvier, Bonn 1962.
SOKOLOWSKI, R., *The formation of Husserl's concept of constitution* (Ph. 18), Nijhoff, La Haya 1964.
SOUCHE-DAGUES, D., *Le développement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlienne* (Ph. 32), Nijhoff, La Haya 1972.
SPIEGELBERG, H., *The phenomenological movement. A historical introduction* (Ph. 5-6), Nijhoff, La Haya 1960, [2]1982.
STEIN, E., *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, en: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Niemeyer, Halle 1929, p. 315ss.
–, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, en: *Welt und Person* (*Werke*, vol. VI), p. 1-17.
–, *Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserl*, ibid., p. 33-38.
SZILASI, W., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Niemeyer, Tubinga 1959; versión castellana: *Introducción a la fenomenología de Husserl*, trad. de R. Maliandi, Amorrortu, Buenos Aires 1973.
THAO, T.D., *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Éd. Minh-Tan, París 1951.
TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, París 1962.
TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín 1967.
TYMIENIECKA, A.T., *Phenomenology and science in contemporary european thought*, Nueva York 1962.
VANNI ROVIGHI, S., *La filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milán 1939.
VELA, F., *Abreviatura de las «Investigaciones lógicas» de E. Husserl*, Rev. Occ., Buenos Aires 1949.
Vérité et vérification. Actes du IV Colloque intern. de phénoménologie, ed. H.L. VAN BREDA (Ph. 61), Nijhoff, La Haya 1974.
VILLORO, L., *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México 1975.
VOLTAGIO, F., *Fondamenti della logica di Husserl*, Ed. di Comunità, Milán 1965.
WAHL, J., *Husserl*, C. de Doc. Universitaire, París 1966.
WAELHENS, A. DE, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, PUF, París 1953.
XIRAU, J., *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Troquel, Buenos Aires 1966.
ZUBIRI, X., *Husserl*, en: *Cinco lecciones de Filosofía*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963, p. 213-253.

Véase más bibliografía con ulteriores indicaciones bibliográficas en A.F. AGUIRRE, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982, p. 165-173.

8. SCHELER

Fuentes e instrumentos de trabajo. En la obra de Scheler hay que distinguir los escritos publicados en forma de libro (abundantemente reeditados, a veces con otros títulos) y los otros trabajos ya sean artículos o escritos póstumos. Los primeros, accesibles por tanto en la edición

original, son los siguientes: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, Jena 1899; *Die transzendentale und die psychologische Methode*, Leipzig 1900; 2.ª ed. con prólogo adicional, Leipzig 1922; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, «Jahrb. für Philos. und phänomenologische Forschung», vol. 1-2, Halle 1913-1919; reed. con prólogo adicional, Halle 1916, [5]1927; *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1915; reed. con prólogo adicional, 1916, [3]1917; *Abhandlungen und Aufsätze. Vom Umsturz der Werte*, 2 vols., Leipzig 1915; reed. con prólogo adicional, Leipzig 1919, [3]1923; *Krieg und Aufbau*, Leipzig 1916; *Die Ursachen des deutschen Hasses*, Leipzig 1917; reed. 1919; *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, Berlín 1918; *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921; reed. con prólogo adicional, Leipzig 1923; Berlín [3]1933; *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn 1923; Francfort del Meno [5]1948; *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 vols., Leipzig 1923-1924; *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, [3]1930; Berna-Munich [7]1966; *Philosophische Weltanschauung*, Berna-Munich 1950, [3]1968; *Liebe und Erkenntnis*, Berna 1955. Además de estos escritos aparecidos en forma de libro, Scheler había publicado un número considerable (unos 68 en conjunto) de trabajos y artículos en revistas y obras en colaboración. Además, el filósofo dejó al morir importantes trabajos inéditos, cuya publicación corrió a cargo de su viuda, Maria Scheler. Los más importantes son los dos siguientes: *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlín 1927; reed. Berna-Munich 1974; *Schriften aus dem Nachlass*, vol. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlín 1933. El volumen contiene los trabajos que siguen: *Tod und Fortleben, Über Scham und Schamgefühl, Vorbilder und Führer, Ordo Amoris, Phänomenologie und Erkenntnistheorie, Lehre von den drei Tatsachen*.

La obra de Scheler quedaba de este modo en una situación de dispersión y de desorden, a la que había que poner remedio. A este fin se orienta la edición de las *Gesammelte Werke* del filósofo, a cargo de Maria Scheler y Manfred S. Frings, por Francke Verlag, Berna-Munich 1954ss. He aquí la lista de los volúmenes hasta ahora publicados: I. *Frühe Schriften*; II. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*; III. *Vom Umsturz der Werte*; IV. *Politischpädagogische Schriften*; V. *Vom Ewigen im Menschen*; VI. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*; VII. *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*; VIII. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*; IX. *Späte Schriften*; X. *Schriften aus dem Nachlass*. 1. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*; XI. *Schriften aus dem Nachlass*. 2. *Erkenntnislehre und Metaphysik*.

La obra de Scheler ha sido objeto de tempranas y abundantes traducciones castellanas. Indicamos a continuación el título de los escritos de Scheler, vertidos al castellano, en el orden cronológico de aparición: *El resentimiento en la moral*, trad. de J. Gaos, Rev. Occ., Madrid 1927; *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, trad. de X. Zubiri, Rev. Occ., Madrid 1934; *El saber y la cultura*, trad. de J. Gómez de la Serna, Rev. Occ., Madrid 1934; *Sociología del saber*, trad. de J. Gaos, Rev. Occ., Madrid 1935; *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos, prólogo de F. Romero, Losada, Buenos Aires 1938, [17]1982; *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, trad. de J. Marías, Rev. Occ., Madrid 1940. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 2 vols., trad. de H. Rodríguez Sanz, Rev. Occ., Madrid 1941-1942; *El porvenir del hombre. La idea del hombre y la historia. El puesto del hombre en el cosmos*, prólogo de J. Ortega y Gasset, Espasa Calpe, Madrid 1942; *Esencia y formas de la simpatía*, trad. de J. Gaos, Losada, Buenos Aires 1943, [3]1957; *La idea de la paz y el pacifismo*, trad. de C. Santel, Ed. Populares Argentinas, Buenos Aires 1955; *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, trad. de E. Tabernig, Nova, Buenos Aires 1958, [4]1980; *Amor y conocimiento*, trad. de A. Klein, Sur, Buenos Aires 1960; *El santo, el genio y el héroe*, trad. de E. Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1961; *Idealismo-realismo*, trad. de A. Schroeder, Nova, Buenos Aires 1962; *La idea del hombre y la historia*, trad. de J.J. Oliveira, Siglo XX, Buenos Aires 1967; *Conocimiento y trabajo*, trad. de N. Fortuny, Nova, Buenos Aires 1969.

Estudios. La bibliografía en torno a Scheler no es tan abundante como la dedicada a otros autores. Su evolución refleja además el relativo olvido en que ha ido cayendo su obra. Ofrecemos sólo una selección.

BLESSING, E., *Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers*, Stuttgart 1954.

BOSIO, F., *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, Roma 1976.

DENNINGER, E., *Rechtperson und Solidarität. Ein Beitrag zur Phänomenologie des Rechtsstaates unter besonderer Berücksichtigung der Sozial-Theorie Max Schelers*, Francfort del Meno-Berlín 1967.

DERISI, O.N., *Max Scheler: ética material de los valores*, Ed. Magisterio español, Madrid 1979.

DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vols., PUF, París 1959.

–, *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, PUF, París 1959.

ECKLUND, H., *Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik*, Lundequist, Upsala 1932.

FERRERI, G., *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, 2 vols., Milán 1972.

FILIPPONE THAULERO, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler*, 2 vols., Milán 1964-1969.

FRIES, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Kerle, Heidelberg 1949.

FRINGS, M.S., *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh-Lovaina 1965.

–, *Person und Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins* (Ph. 32), Nijhoff, La Haya 1969.

–, *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versucht mit Max Scheler*, Meisenheim a. Glan 1971.

GEYSER, J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Friburgo de Brisgovia 1924.

GURVITCH, G., *L'intuitionisme émotionel de Max Scheler*, en: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, París 1930, p. 67-152.

HAECKER, TH., *Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler*, en: *Essays*, Munich 1958, p. 213-256.

HAMMER, F., *Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen* (Ph, 45), Nijhoff, La Haya 1972.

HARTMANN, W., *Die Philosophie Max Schelers und ihre Beziehung zu Eduard von Hartmann*, Düsseldorf 1956.

HASKAMP, R.J., *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse Fichtes und Euckens auf Schelers Philosophie der Person*, Friburgo-Munich 1966.

HERZFELD, H., *Begriff und Theorie vom Geist bei Scheler*, Breslau 1928.

HESSEN, J., *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*, Essen 1948.

HILDEBRAND, D. VON, *Max Scheler als Ethiker - Max Schelers Stellung zur katholischen Gedankenwelt - Max Scheler als Persönlichkeit*, en: *Die Menschheit am Scheidewege*, Ratisbona 1954, p. 587-639.

HÜGELMANN, H., *Schelers Persönlichkeitsidee unter Berücksichtigung der Gemeinschaftsprobleme*, Leipzig 1927.

KANTHACK, K., *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht*, Berlín-Hannover 1948.

KOEHLE, E.J., *Personality. A study according to the philosophies of value and spirit of Max Scheler and Nicolai Hartman*, Newton (New Jersey) 1941.

KRAENZLIN, G., *Max Schelers phänomenologische Systematik*, Leipzig 1934.

LAMBERTINO, A., *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Nuova Italia, Florencia 1977.

LANDSBERG, P., *L'acte philosophique de Max Scheler*, en: *Problèmes du personnalisme*, París 1952, p. 169-186.

LENK, K., *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tubinga 1959.

LEONARDI, H., *Liebe und Person. Max Schelers Versucht einer phänomenologischen Personalismus*, La Haya 1976.
LORSCHEID, B., *Das Leibphänomen. Schelers Wesensontologie des Leibes*, Bonn 1962.
LUTHER, A., *Persons in Love. A study of Max Scheler's «Wesen und Formen der Sympathie»*, La Haya 1972.
LÜTZELER, H., *Der Philosoph Max Scheler. Eine Einführung*, Bonn 1947.
LLAMBÍAS DE AZEBEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Nova, Buenos Aires 1966.
MALIANDRI, R.G., *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*, Bonn 1966.
MANDRIONI, H.D., *Max Scheler. El concepto de «espíritu» en la antropología scheleriana*, Ed. Itinerarium, Buenos Aires 1965.
MARTÍN IZQUIERDO, H., *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, C. Weyler, Bonn 1964.
MARTÍN SANTOS, L., *Max Scheler (Crítica de un resentimiento)*, Akal, Madrid 1981.
Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie, dirigido por P. GOOD, Berna-Munich 1975.
Max Scheler. Centennial essays, ed. de M.S. FRINGS, La Haya 1974.
MÉTRAUX, A., *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs (choix des textes)*, París 1973.
MICHELINI, D.J., *Scheler y Husserl. Una confrontación de sendas críticas al psicologismo*, Libr. del Plata, Río Cuarto 1985.
MULLER, P., *De la psychologie à l'anthropologie. À travers l'oeuvre de Max Scheler*, Neuchâtel 1946.
ORTEGA Y GASSET, J., *Max Scheler. Un embriagado de esencias*, en: *Obras completas*, vol. IV, Madrid 1966, p. 507-511.
PEDROLI, S., *Max Scheler. Dalla fenomenologia alla sociologia*, Turín 1952.
PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de antropología filosófica*, Ed. Católica, Madrid 1979 (BAC 404).
PRZYWARA, E., *Religionsbegründung. Max Scheler-J.H. Newman*, Friburgo de Brisgovia 1923.
RANLY, E.W., *Scheler's phenomenology of community*, La Haya 1967.
ROTHACKER, E., *Schelers Durchbruch zur Wirklichkeit*, Bonn 1949.
ROZITCHNER, L., *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad de Max Scheler*, Eudeba, Buenos Aires 1962.
RUTISHAUSER, B., *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Berna-Munich 1969.
SHIMONISE, E., *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik*, La Haya 1971.
SPIEGELBERG, H., *The phenomenology of essences. Max Scheler*, en: *The phenomenological movement*, La Haya ^{2}1982, p. 268-305.
STAUDE, J.R., *Max Scheler 1874-1928. An intellectual portrait*, Nueva York-Londres 1967.
SUANCES MARCOS, M.A., *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona 1976.
VIAL LARRAÍN, J. DE D., *Idea del hombre y de la persona en la filosofía de Max Scheler*, Santiago de Chile 1948.
WITTMANN, M., *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik*, Schwann, Düsseldorf 1923.
–, *Die moderne Wertethik historisch untersucht und kritisch geprüft. Ein Beitrag zur Geschichte und zur Würdigung der deutschen Philosophie seit Kant*, Münster 1940.
WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, Ed. Católica, Madrid 1982 (BAC, minor 64).
–, *Persona y acción*, trad. de J. Fernández Zulaica, Ed. Católica, Madrid 1982 (BAC 436).

Para una más amplia información bibliográfica cf. W. HARTMANN, *Max Scheler. Bibliographie*, Stuttgart 1963; M.S. FRINGS, *Bibliography 1963-1974*, en: *Max Scheler. Centennial essays*, La Haya 1974, p. 165-173.

9. HEIDEGGER

Fuentes e instrumentos de trabajo. La obra de Heidegger presentó durante mucho tiempo (hasta que se inició la publicación de la *Gesamtausgabe*) un carácter vario y disperso. El pensador de Friburgo fue parsimonioso en dar a conocer sus escritos y desordenado en su publicación. Ni publicó todo lo que escribió, ni lo publicó en el orden cronológico de su composición, ni en la misma editorial. A continuación ofrecemos una lista de los escritos de Heidegger, aparecidos al margen de la *Gesamtausgabe*, según el orden cronológico de su publicación: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik*, Leipzig 1914; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tubinga 1916; *Der Zeitsbegriff in der Geschichtswissenschaft*, «Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik» (1916) 173-188; *Sein und Zeit*, «Jahrb. für Philos. und phänomenologische Forschung», Halle 1927; reed. Niemeyer, Tubinga ^{14}1977; *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Francfort del Meno 1929; 4.ª ed. con la adición de un *Epílogo*, 1948; 5.ª ed. con la adición de un *Prólogo*, 1949; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929; 2.ª ed. con un nuevo *Prefacio*, Klostermann, Francfort del Meno 1951, ^{4}1973; *Vom Wesen des Grundes*, «Jahrb. für Philos. und phänomenologische Forschung», Halle 1929; reed. Klostermann, Francfort del Meno 1949; *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933; reed. Klostermann, Francfort del Meno 1983; *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Francfort del Meno 1943; *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (incluye: *Heimkunft*, *An die Verwandten*, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, *Wie wenn am Feiertage*, *Andenken*), Klostermann, Francfort del Meno 1944, ^{5}1971; *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Francke, Berna 1947; el *Brief über den Humanismus* fue editado después aparte por Klostermann, Francfort del Meno 1949ss; *Holzwege* (incluye: *Der Ursprung der Kunstwerkes*, *Die Zeit des Weltbildes*, *Hegels Begriff der Erfahrung*, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, *Wozu Dichter*, *Der Spruch des Anaximander*), Klostermann, Francfort del Meno 1950, ^{5}1972; *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tubinga 1953, ^{4}1976; *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tubinga 1953, ^{3}1973; *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen 1954; *Vorträge und Aufsätze* (incluye: *Die Frage nach der Technik*, *Wissenschaft und Besinnung*, *Überwindung der Metaphysik*, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, *Bauen, wohnen, denken*, *Das Ding*, *Was heisst denken?*, *Dichterisch wohnet der Mensch*, *Logos*, *Moira*, *Aletheia*), Neske, Pfullingen 1954, ^{4}1978; *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Francfort del Meno 1956; *Was ist das, die Philosophie?*, Neske, Pfullingen 1956; *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, ^{4}1978; *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, ^{6}1970; *Hebel, der Hausfreund*, Neske, Pfullingen 1957; *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; *Unterwegs zur Sprache* (incluye: *Die Sprache*, *Die Sprache im Gedicht*, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, *Das Wesen der Sprache*, *Das Wort*, *Der Weg zur Sprache*), Neske, Pfullingen 1959, ^{5}1976; *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfullingen 1961, ^{5}1976; *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Niemeyer, Tubinga 1962, ^{2}1975; *Kants These über das Sein*, Klostermann, Francfort del Meno 1963; *Über Abraham a Sancta Clara*, Messkirch 1964; *Wegmarken* (antología que contiene títulos ya publicados), Klostermann, Francfort del Meno 1967; *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga 1969; *Die Kunst und der Raum*, St. Gallen 1969; *Heraklit* (seminario en colaboración con E. FINK), Klostermann, Francfort del Meno 1970; *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Francfort del Meno 1970; *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tubinga 1971; *Frühe Schriften* (incluye los tres primeros escritos de la lista), Klostermann, Francfort del Meno 1972; *Vier Seminare* (Le Thor 1966, 1968, 1969 y Zähringen 1975), Klostermann, Francfort del Meno 1977.

Con la publicación de la *Gesamtausgabe*, emprendida en 1975 por la editorial V. Klostermann de Francfort del Meno, según un plan aprobado por el propio Heidegger, con la colaboración de su hijo H. Heidegger y del profesor F.W. von Herrmann, no sólo se empezó a poner orden en el anterior caos editorial, sino que se completó también el *opus* heideggeriano, dando a conocer un aspecto importante de su actividad filosófica, el representado por una serie de cursos, seminarios y estudios hasta entonces inéditos. La edición, que contará alrededor de

80 volúmenes, se divide en cuatro secciones: I. *Veröffentlichte Schriften* (1914-1970); II. *Vorlesungen* (1923-1944); III. *Unveröffentlichte Abbandlungen* (1919-1967); IV. *Aufzeichnungen und Hinweise.* Hasta ahora han aparecido unos 23 vols. Son los siguientes: 1. *Frühe Schriften*; 2. *Sein und Zeit*; 4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; 5. *Holzwege*; 9. *Wegmarken*; 12. *Unterwegs zur Sprache*; 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*; 15. *Seminare*; 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*; 21. *Logik. Die Frage Nach der Wahrheit*; 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; 25. *Phänomenologie. Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*; 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*; 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt. Endlichkeit. Einsamkeit*; 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*; 32. *Hegel. Phänomenologie des Geister*; 35. *Aristoteles Metaphysik Theta 1-3: vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*; 39. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*; 40. *Einführung in die Metaphysik*; 41. *Die Frage Nach dem Ding. Zu Kants Lehre der transzendentales Grundzätzen*; 42. *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*; 43. *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*; 44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*; 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*; 48. *Nietzsche. Der europäische Nihilismus*; 51. *Grundbegriffe*; 52. *Hölderlins Hymne «Andenken»*; 53. *Hölderlins Hymne «Der Ister»*; 54. *Parmenides*; 55. *Heraklit*; 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*; 61. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*; 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*; 65. *Beiträge zur Philosophie.*

Las traducciones castellanas de Heidegger son bastante numerosas, pero también dispersas y de desigual calidad. Damos a continuación la lista, por orden cronológico de aparición, de las que consideramos más importantes y asequibles: *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, en: «Cruz y Raya», Madrid, 6 (1931); reed., Séneca, México 1941; Siglo XX, Buenos Aires 1967, [2]1970; *Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. de J.D. García Bacca, Séneca, México 1944 (incluye también: *De la esencia del fundamento*); *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México 1951; reimpr. 1962, 1968, 2.ª ed. revisada 1971, reed. 1974, 1977, 1980; *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, trad. de J.D. García Bacca, Fac. de Filos. y Ciencias de la Educación de la Universidad de Chile, Santiago 1953 (incluye también: *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Wagner de Reyna); *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiu, Nova, Buenos Aires 1956, [4]1976; *Carta sobre el humanismo*, trad. de R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid 1959, [3]1970; *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires 1960 (la traducción deja mucho que desear); *El origen de la obra de arte. Hölderlin y la esencia de la poesía*, trad. de S. Ramos, en: MARTIN HEIDEGGER, *Arte y poesía*, FCE, México 1958; *¿Qué significa pensar?*, trad. de H. HAHNEMANN, Nova, Buenos Aires 1958; *Sobre la cuestión del ser*, trad. de G. Bleiberg, Rev. Occ., Madrid 1958; *La pregunta por la cosa. En torno a la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. de E. García Belsunce y Z. Scankzy, Sur, Buenos Aires 1964; reed., Alfa argentina, Buenos Aires 1975 y Orbis, Barcelona 1986; *Ser, verdad y fundamento*, trad. de E. García Belsunce, Monte Ávila, Caracas 1975; *¿Qué es filosofía?*, trad. de J.L. Molinuevo, Narcea, Madrid 1978; reed. 1980 (incluye también: *El principio de razón* y *El final de la filosofía y la tarea del pensar*); *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, introducción de E. Trías, trad. de J.M. Valverde, Ariel, Barcelona 1983; *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Serbal, Barcelona 1987; *Serenidad*, Serbal, Barcelona 1989; *Escritos sobre la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid 1989; *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid 1989.

Traducciones al catalán: *Hölderlin i l'essència de la poesia. De l'experiència del pensar. El camí campestre*, en: E. COLOMER, *Heidegger: Pensament i poesia en l'absència de Déu. Assaig preliminar i selecció de textos*, Estela, Barcelona 1964; *Des de l'experiència del pensament*, ed. trilingüe (en alemán, catalán y castellano) por J.L. LINARES, Península, Barcelona 1986; *Fites: Què és metafísica? De l'essència de la veritat; Carta sobre el «humanisme». L'origen de l'obra d'art. La qüestió envers la tècnica*, trad. de M. Carbonell, Laia, Barcelona 1989.

Entre los numerosos trabajos publicados con ocasión de la muerte del filósofo ofrecen datos y recuerdos interesantes para su biografía: *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977; *Dem Andenken Martin Heideggers, Zum 26 Mai 1976*, Klostermann, Francfort del Meno 1977; *Zum Gedenken an Martin Heidegger 1889-1976*, Messkirch 1977.

La importancia de Heidegger para el pensamiento contemporáneo viene atestiguada por las *Festschriften* publicadas para conmemorar sus cumpleaños: *Martin Heidegger. Anteile zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Francfort del Meno 1950; *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. Aus Anlass seines 60. Geburtstag*, Francke, Berna 1949; *Martin Heidegger. Zum 70. Geburtstag. Festschrift*, Neske, Pfullingen 1959; *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Francfort del Meno 1970.

A todo ello hay que añadir los volúmenes colectivos publicados después de su muerte: *Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, Friburgo de Brisgovia 1977; *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk. Ein Symposion*, Stuttgart 1977; *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme*, ed. por U. GUZZONI, Hildesheim 1979; *Martin Heidegger. Unterwegs im Denken. Symposion im 10. Todesjahr*, ed. por R. WISSER, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1987.

Es importante para la biografía de Heidegger, sobre todo en lo que se refiere a su compromiso político, la colección de documentos publicada por G. SCHNEEBERGER, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna 1962. Ofrece interesantes puntos de vista para profundizar en el pensamiento del filósofo el volumen de ensayos: *Heidegger. Perspektiven zur Deutungs seines Werks*, ed. por O. PÖGGELER, Colonia-Berlín 1970.

Recordemos finalmente como útil instrumento de trabajo el índice analítico de *Ser y tiempo*, con referencias a obras posteriores, que tiene por autor a H. FEICK, *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, Niemeyer, Tubinga 1961, [2]1968.

Estudios. La literatura en torno a Heidegger ha crecido casi sin interrupción desde mediados de los años 30 hasta nuestros días a través de una serie de oleadas que marcan las diferentes etapas de recepción de su pensamiento. Hoy sobrepasa ampliamente el millar de títulos. Sin ninguna pretensión de ser exhaustivos, damos cuenta aquí de los estudios que nos parecen más importantes o significativos, tanto dentro de la literatura general como de la especializada, con particular atención hacia los más recientes y hacia los aparecidos en lengua castellana.

ADORNO, TH.W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort del Meno 1962; versión castellana: *La ideología como lenguaje*, Taurus, Madrid 1971.
ALLEMAN, B., *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis Verlag, Zurich 1954; versión castellana: *Hölderlin y Heidegger*, trad. de E. García Belsunce, Los libros del Mirasol, Buenos Aires 1965.
ASTRADA, C., *Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Juárez, Buenos Aires 1970.
AXELOS, K., *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Niemeyer, Tubinga 1966.
BAST, R.A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
BEAUFRET, J., *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Denoël, París 1971; reeditado junto con otros textos en: *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, París 1986.
–, *Dialogue avec Heidegger*. I. *Philosophie grecque*; II. *Philosophie moderne*; III. *Approche de Heidegger*, Éd. du Minuit, París 1973-1974.
–, *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédérik de Towarnicki*, Monte Ávila, Caracas 1984.
BIEMEL, W., *Martin Heidegger*, Rowohlt, Hamburgo 1973.
–, *Le concept de monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Lovaina 1950.
BIRAULT, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, París 1978.
BOCK, I., *Heideggers Sprachdenken*, Meisenheim a. Glan 1966.
BOUTUT, A., *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, PUF, París 1987.
BRECHTKEN, J., *Geschichtliche Traszendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gottlose Gottesfrage*, Hain, Meisenheim a. Glan 1972.
BUDDENBERG, E., *Denken und Dichten des Seins*, Metzler, Stuttgart 1946.
–, *Heidegger und die Dichtung*, Metzler, Stuttgart 1953.
CAROLIS, M. DE, *Il linguaggio originario in Heidegger*, Turín 1978.

CECCHI DUSO, G. DE, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, Cedam, Padua 1970.
CEREZO GALÁN, P., *Arte, verdad y ser en Heidegger. La estética en el sistema de Heidegger*, Fundación universitaria española, Madrid, 1963.
COLOMBO, A., *Martin Heidegger. Il ritorno dell'essere*, Il Mulino, Bolonia 1964.
COLOMER, E., *Heidegger: pensament i poesia en l'absència de Déu*, Estela, Barcelona 1964.
COLONNELLO, P., *Heidegger, interprete di Kant*, Génova 1981.
COHN, P., *Heidegger. Su filosofía a través de la nada*, prólogo de J. Ferrater Mora, Guadarrama, Madrid 1974.
CORVEZ, M., *La philosophie de Heidegger*, PUF, París 1961, ^{2}1966; versión castellana: *La filosofía de Heidegger*, FCE, México 1970.
COSTA, F., *Heidegger e la teologia*, Ravena 1974.
COTTEN, J.P., *Heidegger*, Éd. du Seuil, París 1974.
CHAPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de Sein und Zeit*, París 1962.
CHIODI, P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Turín 1955.
–, *L'ultimo Heidegger*, Turín 1952, ^{2}1960.
DANNER, H., *Das Göttliche und der Gott bei Heidegger*, Hain, Meisenheim a. Glan 1971.
DECLEVE, H., *Heidegger et Kant* (Ph. 40), Nijhoff, La Haya 1970.
DELP, A., *Tragische Existenz*, Friburgo de Brisgovia 1935; versión castellana: *Existencia trágica. Notas sobre la filosofía de Martin Heidegger*, trad. de J. Iturrioz, Razón y Fe, Madrid 1942.
DEMSKE, J.M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Albert, Friburgo de Brisgovia-Munich 1963.
DERISI, O.N., *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de Martin Heidegger y la ontología de santo Tomás*, Eudeba, Buenos Aires 1968.
DERRIDA, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987.
ECHAURRI, R., *El ser en la filosofía de Heidegger*, Instituto de filosofía, Rosario (Argentina) 1964.
–, *Heidegger y la metafísica tomista*, prólogo de É. Gilson, Eudeba, Buenos Aires 1970.
ERRO, C., *El diálogo existencial. Exposición y análisis de la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires 1938.
FADEN, G., *Der Schein der Kunst. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik*, Königshausen und Newmann, Wurzburgo 1986.
FARÍAS, V., *Heidegger et le nazisme*, Verdier, París 1987.
FAY, T.A., *Heidegger. The Kritik of Logik*, La Haya 1977.
FIGAL, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Francfort del Meno 1988.
FRAGA, G. DE, *Sobre Heidegger*, Coimbra 1965.
FRANK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Éd. du Minuit, París 1986.
FRANZEN, W., *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte: eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*, Hain, Meisenheim a. Glan 1975.
FRINGS, M., *Heidegger and the quest of truth*, Chicago 1968.
FÜRSTENAU, P., *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, Klostermann, Francfort del Meno 1958.
GADAMER, H.G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tubinga 1983.
GAOS, J., *Introducción a «El ser y el tiempo» de Martin Heidegger*, FCE, México 1951, ^{2}1971, ^{3}1977.
GELVEN, A., *A commentary on Heidegger's Being and Time. A section-by-section interpretation*, Nueva York 1970.
GETHMAN-SIEFERT, A.M., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1974.
GETHMANN, C.F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.
GREISCH, J., *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les mots et les choses*, Beauchesne et ses fils, París 1987.
GRENE, M., *Martin Heidegger*, Londres 1957.
GRONDIN, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, París 1987.

GUIBAL, F., *Et combien de dieux nouveaux... Approches contemporaines. 1. M. Heidegger. 2. E. Levinas*, París 1980.
GUILEAD, R., *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, prefacio de P. Ricoeur, París 1965; versión castellana: *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, trad. de C. Díaz Hernández, G. del Toro, Madrid 1969.
GUZZONI, G., *Considerazioni intorno alla prima sezione de «Sein und Zeit»*, Urbino 1969.
HAAR, M., *Heidegger. Le Chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Cahiers de l'Herne, París 1987.
HAEFFNER, G., *Heideggers Begriff der Metaphysik*, Berchmans, Munich 1974, ^{2}1981.
Heidegger and Asian thought, ed. G. PARKES, Univ. of Hawaii Press, Honolulú 1987.
Heidegger et la question de Dieu, dirigido por R. KEARNEY y J.S. O'LEARY, Grasset, París 1980.
Heidegger. The man and the thinker, ed. TH. SHEENAN, Chicago 1981.
Heidegger und die praktische Philosophie, dir. por A. GETHMANN-SIEFERT y O. PÖGGELER, Suhrkamp, Francfort del Meno 1988.
Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, por G. NOLLER, Munich 1967.
HERRMANN, F.W. VON, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Hain, Meisenheim a. Glan 1964.
–, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Klostermann, Francfort del Meno 1974.
–, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege Abhandlung «Der Ursprung des Kunstwerkes»*, Klostermann, Francfort del Meno 1980.
–, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Einleitung von «Sein und Zeit»*. I. *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn vom Sein*, Klostermann, Francfort del Meno 1987.
HOEGEN, M., *Das Sein und der Mensch bei Heidegger*, Salzburgo 1960.
HOMMES, J., *Krise der Freiheit. Hegel. Marx. Heidegger*, Pustet, Ratisbona 1958.
HUCH, K.J., *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Francfort del Meno 1967.
HÜHNERFELD, P., *In Sachen Heideggers*, Hamburgo 1959; Munich 1961.
JAEGER, H., *Heidegger und die Sprache*, Berna-Munich 1971.
–, *Gott: nochmals Martin Heidegger*, Tubinga 1978.
JARRICAUD, D. - MATTEI, J.F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, PUF, París 1983.
JOLIVET, R., *Le problème de la mort chez Martin Heidegger et Jean Paul Sartre*, Abbaye St. Wandrille 1950.
KANTHACK, K., *Das Denken Martin Heideggers. Die grosse Wende der Philosophie*, Berlín 1964.
KETTERING, E., *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987.
KING, M., *Heidegger's philosophy. A guide to his basic thought*, Nueva York 1964.
KOCKELMANS, J.J., *Martin Heidegger. First introduction to his philosophy*, Lovaina 1965.
KOZA, I., *Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, Ratingen 1967.
KRAFT, P.B., *Das anfängliche Wesen der Kunst. Zur Bedeutung vom Kunstwerk, Dichtung und Sprache im Denken Martin Heideggers*, Peter Lang, Francfort del Meno-Berna-Nueva York 1984.
Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger, dir. por W. BIEMEL y F.W. VON HERRMANN, Klostermann, Francfort del Meno 1989.
LAFFOUCRIÈRE, O., *Le destin de l'être et la «mort de Dieu» selon Heidegger* (Ph. 24), Nijhoff, La Haya 1968.
LANDOLT, E., *«Gelassenheit» di Martin Heidegger*, Marzorati, Milán 1967.
LANGAN, TH.D., *The meaning of Heidegger. A critical study of an existentialist phenomenology*, Columbia Univ. Press, Nueva York 1961.
LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París 1949; reed. ampliada, Vrin, París 1967.
LÖWITH, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Francfort del Meno 1953; versión castellana: *Heidegger pensador de un tiempo indigente*, trad. de F. Moreno, Rialp, Madrid 1956.

MACQUARRIE, J., *An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann*, Londres 1955, [2]1965.
MANNO, A.G., *Esistenza ed essere in Heidegger*, Nápoles 1967.
MARALDO, J.C., *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1974.
MARTÍNEZ MARZOA, F., *El sentido y lo no-pensado. Apuntes para el tema: Heidegger y los griegos*, Universidad de Murcia, Murcia 1985.
MARX, W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Kohlhammer, Stuttgart 1961.
MASI, G., *La libertà in Heidegger*, Bolonia 1961.
MEHTA, J.L., *The philosophy of Martin Heidegger*, Harper and Row, Nueva York, 1971; reed. rev.: *Martin Heidegger: the way and the vision*, Univ. Press of Hawaii, Honolulú 1976.
MEULEN, J. VAN DEN, *Heidegger und Hegel (Widerstreit und Widerspruch)*, Hain, Meisenheim a. Glan 1953.
MEYER, H., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Schöningh, Munich 1964.
MÖLLER, J., *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden 1952.
MONGIS, A., *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, La Haya 1976.
MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Kerle, Heidelberg 1949, [3]1964; versión castellana: *Crisis de la metafísica*, Sur, Buenos Aires 1961.
MÜLLER LAUTER, W., *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Heidegger*, Berlín 1960.
NOLLER, G., *Sein und Existenz. Die Überwindung des Subjekt-Objekt Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, Munich 1962.
–, *Heidegger und die Theologie*, Munich 1967.
OBERTI, E., *L'estetica nel pensiero di Heidegger*, Milán 1955.
OLASAGASTI, M., *Introducción a Heidegger*, Rev. Occ., Madrid 1967.
OTT, H., *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie*, Evangelischer Verlag, Zurich 1959.
OTT, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Campus Verlag, Francfort del Meno - Nueva York 1988.
PELEGRÍ VALLS, J., *El problema de Dios en el filosofar de Martin Heidegger*, lección inaugural del curso académico 1969-1970, Facultad de Teología, Barcelona 1969.
PENZO, G., *L'unità del pensiero di Martin Heidegger*, Padua 1966.
PETZET, H.W., *Auf einem Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger (1929-1970)*, Francfort del Meno 1983.
PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, [2]1983; versión castellana: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. y epílogo de F. Duque, Alianza, Madrid 1986.
–, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1972; versión castellana: *Filosofía y política en Heidegger*, trad. de J. de la Colina, Alfa, Barcelona-Caracas 1984.
PRAUSS, G., *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Friburgo de Brisgovia 1977.
PUGLIESE, O., *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1965.
QUILES, I., *Heidegger, el existencialismo de la angustia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-Madrid 1948.
RATTNER, J., *Das Menschenbild in der Philosophie Martin Heideggers*, Zurich 1939.
REGINA, U., *Esistenza e sacro*, Morcelliana, Brescia 1974.
RESWEBER, J.P., *La pensée de Martin Heidegger*, Privat, Toulouse 1971.
RICCI, L., *Heidegger contra Hegel*, Urbino 1965.
RICHARDSON, W.J., *Heidegger. Through phenomenology to thought* (Ph. 13), Nijhoff, La Haya 1963, [2]1967.

RIOUX, B., *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, PUF, París 1963.
RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid 1987.
ROSALES, A., *Traszendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger* (Ph. 33), Nijhoff, La Haya 1970.
RUGGEMINI, M., *Il sogetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.
SACRISTÁN LUZÓN, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, CSIC, Barcelona 1959.
SADZIK, J., *Esthétique de Heidegger*, Éd. universitaires, París 1963; versión castellana: *La estética de Heidegger*, trad. de J.M. García de la Mora, Miracle, Barcelona 1973.
SCHAEFFER, R., *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.
SCHERER, R. - LOTHAR KELKEL, A., *Heidegger*, trad. de B. Parera Galmés, Edaf, Madrid 1975.
SCHLÜTER, J., *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenides Auslegung und zur Vorsokratiker Forschung*, Bouvier, Bonn 1979.
SCHMITT, R., *Martin Heidegger of being human. An introduction to «Sein und Zeit»*, Nueva York 1969.
SCHWANN, A., *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, Colonia-Opladen 1965.
SEIDEL, G.J., *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*, Univ. of Nebraska Press, Lincoln 1964.
SEPICH, J.R., *La filosofía de ser y tiempo de Martin Heidegger*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires 1954.
SEUBOLD, G., *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1986.
SEVERINO, E., *Heidegger e la metafisica*, Brescia 1950.
SHEROVER, C., *Heidegger, Kant and time*, Bloomington-Londres 1971.
SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik. Von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1959.
STALLMACH, J., *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nikolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bouvier, Bonn 1987.
STASSEN, M., *Heideggers Philosophie der Sprache*, Bouvier, Bonn 1973.
STEIN, E., *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, en: *Welt und Person* (*Werke*, vol. I), p. 69-135.
STEINER, G., *Heidegger*, trad. de J. Aguilar Moro, FCE, México 1986.
STERNBERGER, A., *Der verstandene Tod*, Hirzel, Leipzig 1934.
STROLZ, W., *Heidegger als meditativer Denker*, St. Gallen 1974.
The later Heidegger and theologie, ed. J.M. ROBINSON y J.B. COBB, Nueva York 1963.
TROTIGNON, P., *Heidegger*, PUF, París 1965.
TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín 1967.
VANNI ROVIGHI, S., *Heidegger*, Brescia 1945.
VATTIMO, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín 1963.
–, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma 1985; versión castellana: *Introducción a Heidegger*, trad. de A. Báez, Gedisa, Barcelona 1986.
–, *Le avventure della differenza. Pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Aldo Garzanti, Turín 1980; versión castellana: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. de J.C. Gentile, Península, Barcelona 1986.
VERSÉNY, L., *Being and truth*, New Haven 1965.
VIETTA, E., *Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, Stuttgart 1950.
VITIELLO, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino 1976.
VOLPI, F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padua 1984.
VYZINAS, V., *Earth and Gods. An introduction to the philosophy of Martin Heidegger*, La Haya 1961.
WAELHENS, A. DE, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina 1942, [5]1967; versión castellana: *La filosofía de Martín Heidegger*, trad. de R. Ceñal, CSIC, Madrid 1945, [2]1952.
–, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, Nauwelaerts, Lovaina 1953.

–, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, PUF, París 1953.
–, *Heidegger*, Losange, Buenos Aires 1954.
WAGNER DE REYNA, A., *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y su significación*, Losada, Buenos Aires 1939.
WAHL, J., *L'idée d'être chez Heidegger*, Tournier et Constans, París 1951.
–, *La philosophie de Heidegger*, París 1952.
–, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Tournier et Constans, París 1953.
–, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, Tournier et Constans, París 1953.
–, *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger*, París 1956.
WIPLINGER, F., *Wahrheit und Geschichlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Munich 1961.
ZARADER, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, prefacio de E. Levinas, Vrin, París 1986.

Para mayor información bibliográfica cf. H.M. SASS, *Heidegger-Bibliographie*, 2 vols., Hain, Meisenheim a. Glan 1968 y *Materialien zur Heidegger-Bibliographie (1917-1972)*, Hain, Meisenheim a. Glan 1975. Se encuentra también una amplia selección bibliográfica, ordenada en varios apartados, en G. VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona 1986, p. 147-183.